أفكار

a f k a r

#7
يونيو 2016

شهرية تعنى بقضايا الفكر والدين **الثمن 20**

مدير النشر : فؤاد العمـاري

طه عبد الرحمن :

فيلسوف المنطـق والأخلاق



a f k a r

أفكار

مضامين الدراسات والمقالات
الواردة في المجلة، لا تعبر بالضرورة عن آراء
المجلة، وإنما تعبر أساساً على آراء واجتهادات
أصحابها، مع التأكيد اللازم بأن مشروع
المجلة ينتصر للتعددية الفكرية، لأنها لا
تحتكر رأياً أو اجتهاداً.

مجلة أفكار

شهرية فكرية تصدر عن المجموعة الإعلامية «آخر ساعة»

مدير النشر : **فؤاد العماري**

رئيس التحرير : **منتصر حمادة**

المدير الفني : **أمين جلايدي**

العنوان البريدي : شقة 10، عمارة رقم 44، شارع فرنسا، أكدال، الرباط

الهاتف : 212537681919

الطباعة : PRESTIGIAPRINT

الإيداع القانوني : 212537681919

ردمد : 2489-0782

البريد الإلكتروني: afkarevue@gmail.com

فهـــرس

أفكارٌ

طه عبد الرحمن:
فيلسوف المنطق والأخلاق

منتصر حمادة *Hamada71@gmail.com*

معلوم أن الانتصار لـ«ثقافة الاعتراف»، كان ولا يزال إحدى الأُسُس التي قامت عليها مجلة «أفكار»، والانتصار لـ«ثقافة الاعتراف»، يكان يكون أحد أهم القواسم المشتركة بين ملف مجلة «روح» [Esprit] الفرنسية المُخصّص لأعمال يورغن هابرماس*؛ وبين ملف مجلة «النهضة» المغربية المُخصّص لأعمال عبد الله العروي**؛ وبين هذا الملف المُخصّص لأعمال طه عبد الرحمن.

المجلة الفرنسية تحدثت عن هابرماس باعتباره الفيلسوف الأخير، هناك في المجال التداولي الأوروبي على الخصوص؛ بينما جاء عنوان مجلة «النهضة» كالتالي: «هكذا تكلم عبد الله العروي»، في حين خصّصت مجلة «أفكار» أولى وقفاتها مع أعمال طه عبد الرحمن من خلال الحديث عن فيلسوف يجمع بين المنطق والفلسفة والأخلاق: المنطق (باعتباره رائد الدرس المنطقي في المجال التداولي المغاربي على الأقل)، والفلسفة (لأنه على الأقل، صاحب مشروع «فقه الفلسفة»)؛ وأخيراً، الأخلاق، وهو الملقب من طرف العديد من النقاد بـ«فيلسوف الأخلاق»، أو كما أشرنا في دراسة سابقة، يكاد يوصف بقَلَم إصلاحي يرفع شعار «الأخلاق هي الحل».

وجبَ التذكير بأننا إزاء عدد احتفالي أساساً، على أمل العودة في عدد لاحق، إلى التطرق لأعمال طه عبد الرحمن، من منظور نقدي، من باب الانتقال من «ثقافة الاعتراف» إلى «أخلاق الاختلاف»، بما يتطلب التدقيق التالي الذي سوف نُفصل فيه ملياً لاحقاً بحول الله.

الحديث عن نقد أعمال طه عبد الرحمن، حديث حافل بالحساسيات والإكراهات التي تكاد تنتصر للحسابات الذاتية والصراعات الفكرانية [الإيديولوجية] عوض الانتصار للهم المعرفي، أو قل الانتصار لمُقتضى «العلوم التي تنفع الناس»، ولذلك ليس عصياً على مُتتبع أعمال هذا الفيلسوف المُجدد، تصنيف أهم القراءات النقدية التي صدرت حول أعماله في خانات ثلاث:

أ ــ هناك أولاً مقام النقد المعرفي، على قلته، ونجد في مقدمة هذه الأقلام، ما صدر عن المفكر اللبناني ناصيف نصار؛

ب ــ وهناك ثانياً النقد الفكراني [الإيديولوجي]، وهو السائد بكثرة، وهذا نقد مرده بالدرجة الأولى غياب أخلاق «ثقافة الاعتراف»، بلْه غلبة الهاجس الفكراني في نقد أو «نقض» يعلو معرفياً على الأفق المعرفي لأغلب من حَرّر في هذه الطينة من النقد؛

ج ــ وهناك ثالثاً نموذج دال من النقد، ويمكن وصفه بـ«النقد الصامت»، والذي كان يتطلب من أهله الانخراط في التفاعل النقدي مع بعض اجتهادات طه عبد الرحمن المرتبطة بمفاهيم وحقول تُميز أصحاب هذا الخيار الثالث من النقد، لنقل الانخراط في «الاشتباك المعرفي» النافع، وليس الصمت النقدي الدال، والأمر يهم على الخصوص أهل الاشتغال في حقول الفلسفة والترجمة، وبدرجة أقل حقلي الأخلاق وفلسفة الدين.

«القليل خير من العدم»، مقام من مقامات «ثقافة الاعتراف»، ومنه هذا الملف المتواضع والأولي.

والله ولي التوفيق.

.Revue Esprit, Dossier : Habermas, le dernier philosophe, N° 417, Août/septembre 2015 *

** مجلة «النهضة»، ملف عن عبد الله العروي، بعنوان: «هكذا تكلم عبد الله العروي»، العدد الثامن، ربيع صيف 2014.

a f k a r

إشراقات

نَشَقاتُ أذواق من ديوان «تُرجُمَان الأشواق»

محمد التهامي الحراق *mtelharrak@hotmail.com* // باحث مغربي متخصص في التصوف

1. الحديثُ عن «النَّشْقَة» هو حديث عن لطافة تُدرك ولا تُلمس؛ عن معان تُستشعَر برقة «العرف» و«النفحة» و«النسيم»، و«العَرف» عند القوم هبوب للطاقة المعرفية الذوقية من عالم الأعراف والأنفاس؛ عالمِ «النفخة» الروحية التي أوجدت الأكوان بحرف التكوين «كن»، لذا كان «العَرف» عند أرباب الذوق أداة استكناه واستمداد للمعارف الذوقية الروحية التي تهب على بصيرة العارف من ذاك العالم، أي عالم الحقيقة الإلهية في صرافتها اللطيفة في الأزل، يقول أبو الحسن الششتَري (تـ 668هـ):

ولها عَرفٌ إذا ما استُنشِقت ... أطربتْ في دنِّها قبلَ انتشارْ

ويقول ابن الفارض، سلطان العاشقين (تـ632هـ)، في «خمريته»:

ولو عبِقتْ في الشرقِ أنفاسُ طيبها ... وفي الغربِ مزكومٌ لعاد له الشَّمُّ

ويقول الصوفي المغربي محمد الحراق (تـ 1261هـ):

بالعَرف قد عرَف الحُذَّاق حدَّتها ... من داخلِ الدن ذوقا وهْيَ عذراءُ

كما يشير إلى هذه المعرفة بذات المعجم المتصل بعالم الأنفاس فيقول:

بَخَّرتُ بِالطِيبِ عِندَ ذِكري إِيّاهُ ... من شِدَّةِ الحُبِّ تَعظيماً لِعَلياهُ

فَهَبَّ مِنهُ نَسيمٌ قَد عَرَفت بِـهِ ... أَنَّ الَّذي فاحَ مِنهُ الطِيبُ مَعناهُ

وفي نظم آخر، يبوح:

نفحتْ نسمةٌ من أهـوى عليْ ... فغدا الحُبُّ بهـا منِّـي إلـيْ

ولـوَتْ كـلِّي إليهـا ليَّـة ... طوتِ الكونَ بها عنـيَ طـيْ

و«النسيم» أو «النسمات» في مثل هذه الإشارات العِرفانية، تشير إلى «الرقيقة الروحانية التي يتخذها العارفون سفيرا بينهم وبين ما يريدونه» كما يقول الشيخ الأكبر.

في ضوء هذا، يبدو أن استعمالَ لفظ من معجم الأنفاس هو إشارة إلى هذا السفير الرقيق اللطيف الذي يتخذه القوم رمزاً لما يهب عليهم من مواهب ذوقية من عالم الحقيقة الإلهية. لذلك كانت إضافة «النشقات»، في العنوان، إلى الأذواق؛ إذ الأمر يتصل بعلم الأذواق لا بعلم الأوراق، وبمعارف لها الإشراق والاستكناه الباطني والإدراك الروحي والاستكشاف بالبصيرة لا بالنظر العقلي أو بجارحه من الجوارح الحسية.

كيف يمكن الآن أن نتعرف أو نعرف بديوان تختارُ هذه الإشراقةُ الإطلالَ عليه من زاوية الذوق؟ ما

الذي يميز هذا «الديوان»؟ وما هي أبرز الملامح التي تجعل منه ديواناً عرفانياً خاصاً يستجلب قراءة من نوع «النشقات» التي أشرنا إليها؟

2. منذ أن سلك محيي الدين بن العربي (تـ638هـ) طريق القوم في سن السادسة عشر تقريباً، وبعد أن غمرته تجربتُه بالكشوفات والفتوحات، أخذ يجمع بين سفر المقامات في الترقي الروحي وسفر المسافات والسير في الأرض؛ أي جمع بين السياحة الروحية والسياحة الجغرافية، هكذا دأب على الترحالِ في مختلف ربوع الأندلس والمغرب، متنقلاً بين مرسية وتونس وتلمسان وفاس وإشبيلية وقرطبة، ثم عاد للمغرب ورحل إلى مرسية ثم سلا وتونس. وخلال هذه الفترة أي إلى حدود 528هـ ألَّف ما يقرب من 60 كتاباً على وجه التأكيد، ليحصل له كشف أمره بالتوجه إلى المشرق.

هكذا توجه سنة 598هـ إلى القاهرةِ، ثم إلى بيت المقدس ثم إلى مكة المكرمة، وبها لازم ابنُ العربي الشيخَ العالم مكين الدين زاهر بن رستم والد «النظام»، وأخذ عنه. يقول الشيخ الأكبر في مقدمة «ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأذواق»: «فإني لما نزلت مكة سنة خمسمائة وثمان وتسعين ألفيتُ جماعة من الفضلاء، وعصابة من الأكابر الأدباء والصلحاء، بين رجال ونساء، ولم أرَ فيهم من فضلهِم مشغولا بنفسه، مشغوفاً فيما بين يومه وأمسه؛ مثل الشيخ العالم الإمام، بمقام إبراهيم عليه السلام، نزيل مكة البلد الأمين مكين الدين أبي شجاع زاهر بن رستم بن أبي الرجا الأصفهاني، رحمه الله تعالى، وأخته المسنة العالمة شيخة الحجاز فخر النساء بنت رستم. فأما الشيخ فسمعنا عليه كتاب أبي عيسى الترمذي في الحديث وكثيرا من الأجزاء، في جماعة من الفضلاء، كان يغلب عليهم الأدب فكأن جليسه في بستان. وكان، رحمه الله تعالى، ظريف المحاورة لطيف المؤانسة، ظريف المجالسة، يمتع الجليس، ويؤانس الأنيس، وكان له، رضي الله عنه، من أمره شأن يغنيه، فلا يتكلم إلا فيما يعنيه، وأما فخر النساء أخته بل فخر الرجال والعلماء فبعث إليها، لأسمع عليها، وذلك لعلو روايتها، فقالت: فَنِيَ الأمل، واقترب الأجل، وشغلني عما تطلبه مني من الرواية الحث على العمل، فكأني بالموت قد هجم، فأقرع سن الندم. فعندما بلغني كلامها، كتبت إليها أقول شعراً:

حالي وحالُكِ في الروايةِ واحدٌ ما القصدُ إلا العلمُ واستعمالُهُ

فأذنت لأخيها أن يكتب لنا نيابة عنها إجازةً عنها في جميع روايتها. فكتب، رضي الله عنه وعنها ذلك ودفعه لنا، وكتب لنا جميع مسموعاته إجازة عامة وكتبت إليه من قصيدة عملتها فيه قولي:

سمعتُ التّرمذيِّ على المكِينِ * إمام النّاس في البَلَدِ الأمينِ»

3. أخذ ابن العربي عن الشيخ مكين الدين بن رستم وأختِه العالمة شيخة الحجاز بنت رستم. وخلال هذا المقام بمكة لقي ابنُ العربي ابنة شيخه هذا «النظام» ففتنَهُ بهاؤُها، وخلبَ لبَّه جمالُها، وسحره خَلقها وخُلُقها وعلمها وتقواها، وفعلت بقلبه ما فعلت، كما يشير إلى ذلك رونقُ هذا الوصف وألقُه في مقدمة «ذخائر الأعلاق»، يقول: «وكان لهذا الشيخ، رضي الله عنه، بنت عذراء، طفيلة هيفاء، تُقيّد النظر، وتزيّن المَحاضر والمُحاضر، وتحيّر المناظر، تسمى بالنظام، وتلقب بعين الشمس والبَها، من العابدات العالمات السايحات الزاهدات شيخةُ الظَّرف، إن أسهبت أتعبت، وإن أوجزت أعجزت، وإن أفصحت أوضحت، إن نطقت خرس قس ابن ساعدة، وإن كَرُمت خنس مَعِن بن زائدة، وإن وفَّت

قصَّر السموألُ خطاه، وأغرى ورأى بظهر الغرر وامتطاه. ولولا النفوس الضعيفةُ السريعة الأمراض، السيئةُ الأغراض، لأخذت في شرح ما أودع الله تعالى في خلقها من الحسن، وفي خلقها الذي هو روضة المزن: شمس بين العلماء، بستان بين الأدباء، حقة مختومة، واسطة عقد منظومة. يتيمة دهرها، كريمة عصرها، سابغة الكرم، عالية الهِمم، سيدةُ والديها، شريفة ناديها، مسكنها جياد، وبيتها من العين السَّواد، ومن الصدر الفؤاد. أشرقت بها تِهامة، وفتح الروض لمجاورتها أكمامه، فنمَّت أعرافُ المعارف، بما تحمله من الرقائق واللطائف. علمها عملها، عليها مسحة ملك وهمة ملك».

4. يغني هذا الألقُ من الوصف عن كل تعليق، إلا من خلاصة بادية ونتيجة ساطعة هي أن الشيخَ قد كَلِفَ بهذه الفتاة وأنها شغفته حبّاً. لذلك حمل ديوانه «ترجمان الأشواق» لسان حاله في الشوق إلى لقائها، والتَّوق والحنين إليها، لا سيما أن لقاءه بالنظام كان عام 598هـ فيما لم ينظم ديوانه إلا عام 611هـ أي بعد أكثر من عقد زمني على اللقاء، مما يكون قد ألهب الشوق وأوقد التوق، وأفاض الحنين إلى اللقاء بعد أن صارَ طيف خيال. هكذا خصص ابن العربي ديوانَه للتعبير عن هذه الأشواق والترجمة عن قطرة من يَمِّ هذه الأشواق، يقول: «فراعينا في صحبتها كريم ذاتها، مع ما انضاف إلى ذلك من صحبة العمة والوالد، فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد، بلسان النسيب الرائق، وعبارات الغزل اللائق. ولم أبلغ في ذلك بعض ما تجده النفس، ويثيره الأنس، من كريم وُدِّها، وقديم عهدها، ولطافةِ معناها، وطهارة مغناها. إذ هي السؤالُ والمأمول، والعذراءُ البتول، ولكن نظمنا فيها بعضَ خاطر الاشتياق، من تلك الذخائر والأعلاق. فأعربتُ عن نفس توّاقة، ونبهتُ على ما عندنا من العلاقة، اهتماماً بالأمر القديم، وإيثاراً لمجلسها الكريم. فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أُكنّي، وكل دار اندبها فدارها أعني».

5. إنهُ إقرار صريح من الشيخ سيدي محي الأكبر بأنه ما نظم هذه الأشعار بلسان الغزل الرقيق والنسيب الرشيق إلا ليعبر عن خاطر اشتياقه إلى «النظام» ودارها، إذ يفصح فيقول: «فكل اسم أذكره في هذا الجزء فمنها أكني وكل دار أندبها فدارها أعني». لكنه، وفي ذات المقدمة، يصرف بعد هذا الكلام مغازيَ النظم وإشارات «الديوان» إلى أبعاد روحانية متعالية، يقول: «ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية، والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية، جريا على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خير لنا من الأولى، ولعلمها، رضي الله عنها، بما إليه أُشير، ولا ينبئك مثل خبير، والله يعصم قاري هذا «الديوان» من سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبيّة، والهمم العليّة، المتعلقة بالأمور السماوية».

هنا نصير إلى بعد آخر في قراءة هذا «الديوان»، بعدٍ يُحول كل معجم الغزل ولسان النسيب، والكنايات «النظامية» (نسبةً إلى النظام) إلى إيماءات للواردات الإلهية والتنزلات الروحية، ومن ثم وجب على قارئ «الديوان» أن يحذر من سبق خاطره إلى «ما لا يليق بالنفوس الأبية، والهمم العلية المتعلقة بالأمور السماوية».

6. تردُ هذه المقدمة في تصدير شرح الشيخ الأكبر لديوان «ترجمان الأشواق»، والذي لم يؤلفه إلا عام 614هـ؛ أي ثلاثة أعوام بعد نظم «الديوان». وهو الشرح الذي كان الحافز إليه أن بعض مريديه

سمعوا «بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكران هذا من الأسرار الإلهية وأن الشيخ يتستر لكونه منسوبا إلى الصلاح والدين»، يقول: «فشرعتُ في شرح ذلك وقرأ على بعضه القاضي ابن العديم بحضرة جماعة من الفقهاء، فلما سمعه ذلك المنكر الذي أنكره تاب إلى الله سبحانه وتعالى ورجع عن الإنكار على الفقراء وما يأتون به في أقاويلهم من الغزل والتشبيب ويقصدون في ذلك الأسرار الإلهية».

إن جمعَ المقدمة الأكبرية المذكورة بين التصريحِ بسبب نظم «الديوان» والإخبار فيها أن الناظمَ يُكَنِّي فيه بلسان الغزل والتشبيب عن «النظام» ومكارمها ومباهيها، وبين التأكيد في ذات الوقت أن كل ذلك إيماء إلى الواردات الإلهية والتنزلات الروحانية، مما يسعى إلى بيانه بتفصيل في هذا الشرح؛ هذا الجمع في بين الإقرار بالتكنية عن «النظام» والإيماء للمعاني الروحية العلوية، يضعنا إزاء بنيةٍ خاصة في «الديوان» سمّاها البعض «بنية المفارقة».

7. صحيحٌ أن شرح ««الديوان»» جاء ليُبيِّنَ الأبعاد الدلالية الروحية والذوقية المتعالية لإشارات «الديوان»، وأن الشيخَ الأكبر إنما جعل «العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفر دواعي الإصغاء إليها» كما قال هو نفسه. وقد نبه على ذلك أيضا بقصيدة لها وضعيةُ «ميثاق قراءة» بينه وبين قارئه كما يذهب إلى توصيفها بعض الباحثين، يقول مطلع هذه القصيدةِ:

كلُّ مـا أذكـرُه مـن طَـلَلِ ... أوْ ربُـوعٍ أو مَغـانٍ كلّ مـا
وكذا إنْ قلتُ «هـا» أو قـلتُ «يَا»، ... و»ألا»، إن جـاء فيـه أو «أمَـا»

إلى أن يقول:

كُلُّ مــا أذكـرُه مما جـرى ... ذكـرُه أو مثـلـه أو تَفْهَمَـا
منـهُ أسرارٌ وأنـوار جـلت، ... أو علت جـاء بهـا ربُّ السما
لفـؤادي أو فـؤادِ مَن لـه ... مثلُ مـا لـي من شـروطِ العُلما
صـفـةٌ قـدسيـةٌ عُلـويـةٌ ... أَعْـلَمَتْ أنَّ لصـدقـي قـدَما
فاصرِفِ الخاطِرَ عن مظْهَرِها، ... واطـلبِ البـاطنَ حتـى تَعْلَمَـا (1)

إلا أنه مع هذا التنبيه في التعامل مع لغة «الديوان» وصوره ومعجمه ودلالته، يظل دالاً إصرارُ الشيخ على التذكير بسبب نظم «الديوان»، واتصال ذلك بما أثارته في قلبه شمائلُ ومكارم وأخلاق وجمال «النظام» في نفسه من مواجيد وأشواق؛ لأنها تعلم ما إليه يشير بلسان الغزل والتشبيب، أي أن علمها يؤهلها لإدراك ما يومئُ إليه ذاك اللسان من واردات إلهية وتنزلات روحانية.

وهذا التعالق في «الديوان» بين الغَزَلِيّ والروحيّ، يُلزِمنا بضرورةِ محاولة فهم علاقة الحب الحسي بالحب الصوفي في التجربة الروحية الأكبريةّ. ذاك ما سنسعى إليه، بحول الله، في الإشراقة القادمة من خلال الاقتراب من «جدلية الحبّ الحسّي والحبّ الصوفي في التجربة العرفانية الأكبرية».

1 ـ وقد نبه على ذات الأمر في مقدمته لـ»ديوان المعارف الإلهية...»، راجع على موقع «طواسين» إشراقتنا رقم (3): «مطلتان على الحضور الشعري في التجربة الأكبرية».

a f k a r

ثقافة الاعتراف

عِزّ العَرَب لحكِيم بنّاني : المُفكّر والإنسَان

محمد صلاح بوشتلة *bmsalah83@yahoo.fr* // باحث في الفلسفة

«وَلا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ» البقرة.283

قد يصدق القول على ما سنقول بأنه حكاية (récit) لوقائعِ حياةٍ ما، أو أنه سردٌ يخفي حَنيناً لزمنٍ ما، غير أن الأمر يتجاوز هذا كله، ليكون في حقيقته شهادةً عن حياة ما تزال مستمرة في انتاجاتها وعطاءاتها، شهادةُ شاهدٍ لمشهودٍ له، شهادةٌ قد تكون مَهَمتها أن نسترجع بالضرورة أحداثاً ما نقيم عليها صرح الشهادة نفسه في حق من يستحقون أن نَشهد عليهم ولهم، شهادة لا تحتاج إلى أداء اليمين، مخافة أن نحنث بانحرافنا وبذهابنا بعيداً عن طريق الصّدق، إذ لا شيء يدعونا لأن نقول إلا ما نراه يلزم حياةَ من نشهدُ له، لأنها شهادة تأتي هكذا، حرة، عفوية وطليقة، ودون أن يضطرنا أحدٌ إليها، أو حتى أن يطلبها منا أحد، فالأمر إذن لا يعدو أن يكون بتعبير خ. ل. بورخيس في إحدى مقدماته لكتبه: «ليس سوى من قبيل الحظ أن أكون كاتب هذه السطور»، لأني وببساطة أجد نفسي أكتب عن هذا الرجل صاحب هذه الحياة لأن شيئاً ما يدفعني لذلك، أو لأن كلمات ما في حق هذا الشخص تأتي من دواخلي لوحدها. ربما اعترافاً بجميل ما لصاحبِ تلك الحياة، جميلٍ صافٍ وطيبةٍ ذِكراه، لا غير، جَميلٍ لا يُغير من مجرى الشهادة ولا من حقيقتها، لا من لونها اللازوردي البريء، ولا من ريحها الجميل الأشد براءة من لونها، ولا يُغرِّرُ بما سنقول، بل يدعونا فقط لإنصاف صاحبها، وللانتصاف لمن قيلت في حقه، وهو كذلك تحدٍّ للذات باختبار الذاكرة، وامتحانِ صُمود صُورها عمن نطرح السؤال المتكرر عنهم كلما قُطِفت سنة من أعمارنا: لماذا لم نستطع نسيانهم إلى حدود الساعة رغم مرور السنوات وبعد الأيام؟ لماذا لم تقضم أنياب النسيان لدينا طرفاً من صورتهم الكبيرة المعلقة في بهو الذاكرة؟ خاصة إن كان آخر لقاء لنا بهم يقارب العقد من الزمان، لِظروف جَرَّتها إلزامات الجغرافيا، وأَجْرَتها التزامات الشّغل، وجارَتْهما في كل ذلك التزامات تجربة أن يكون ويصير للواحد منا أُسرة ينشغل بها وتشغله.

في كتب التّراجم والطّبقات غالباً ما يُصادفك قولٌ يعرفه الجميع عن حياة ابن رشد، وقد يكررونه دوماً في معرض مقارناتهم عن الولع بالقراءة بين السّلف والخلف، هو حادثة أنه ـ أي ابن رشد ـ لم يَدَع النّظر ولا القراءة مدّة حياته إلا في يومين: يوم وفاة والده، ويوم بنائه بأهله، ليس لأني أريد أن أُكذِّب ابن الأبّار راوي الحكاية فيما يحكيه، فالرجل أكبر من أي تكذيب، ورُبع أخبار أندلس تلقفناه عن طريق كتبه، ولكني كنتُ دائما في شكٍ مستمر ومتوافر من ارتباط ابن رشد اللصيق بالمطالعة طِوال حياته إلا في يوميه ذانيك، ففي حياة ابن رشد شطرٌ صالح من الوقائع بالتأكيد تشغله عن كل مطالعة وتنسيه

الرّغبة فيها، قصُر هذا الشّك وصغر عندي يوم أن أتانا د. عِزّ العَرَب في إحدى حِصصنا معه بعد يومين فقط من غبشة وفاة والده، أي نعم، بعد يومين فقط!، لم يأخذ وقته الكافي ليُكابد ـ كما يحق لقلبه ـ حزن فقدِه والده، وبعد تحية لا يَخفى حُزنها، دخل القاعة، وبعد انصاته لتعازينا، تحدث بكلمات قليلة عن معاني الموت وجريرة فقْدِ من نُحب، ثم بدأ الدّرس في حيوته المعهودة، مع انقباضات حَزينةٍ مرّة مرّة لا تنفتح أساريرها إلا بانفتاحه على فكرة وتفتيح أذهاننا حولها.

بعد سنوات تكاد تقفل العّقد من الزمن عن آخر حصة لي حضرتها عند د. عز العرب، حيث كنت أطوي الشوارع على قدماي لألحق حصته في ملحقة ابن البنا غير بعيد عن كلية الآداب (ظهر المهراز)، حصته التي لا يغلق الباب دونها في وجه أحد مهما كان تأخره، ربما لأن لا أحد يستطيع التّأخر عنها، لم تبقى غير الذكريات ولا شيء غيرها، لكنها ذكريات حيّة نابضة ما تزال تعمل عملها، وبألوان خزفية لأحد خزفيي « رْصِيف « مدينة فاس ما تزال تلون حضورها، يقول ل. خ. بورخيس:

«بيدٍ قَاسية سينتزع الزمان

الشوارع المتشابكة في صدري

(و) لن يبقى شيء غير الذكريات».

فكما في عالم التّصوف لا شفتان جديرتان بالحديث عن الشّيخ غير شفتي مريديه، كذا في عالم الفلسفة لا أحد جدير بالحديث عن الأستاذ غير طلبته، ليس غروراً، ولا رغبة في احتكار حقٍ مُشاع، ولكن لأن لا أحد مثل الطّالب تكتمل عنده صورة الأستاذ، فلأن لا بروتوغوراس (Protagoras)، ولا غورجياس (Gor-gias)، ولا الطاغية فيدون (Phédon)، ولا حتى ألقيبيادس (Alcibiades) يمكنهم جميعا الحديث عن سقراط، ولا الكتابة عن حياته، وإنما الإمكان الوحيد والسبيل اليتيم ربما للكلام عنه كان بجانب أفلاطون وحده.

نشيطٌ وخفيف الظّل وهو يؤدي مهمة ضبط إيقاع الأفكار وتداولها، وثقيل القّول حين يتكلم عَنها ويفصل تشاعيب الحديث فيها، وبالغ الانفتاح على توجهات فلسفية عديدة، بشكل يعسر معه عليك تصنيفه، ولا تحديد هَواه، والسبب دوما هو رغبته الجموحة في المغامرة في مجالات شائكة عدّة، لهذا فالاشتغال ضمن إشكاليات فلسفية عديدة هو في الأصل هِوايتُه المفضّلة، إن لم تكن هي هُويّته الأصيلة، ترجمةً وتأليفاً وتعريفاً وتكويناً ومُراجعة للعديد من الترجمات، يقف د. بناني عِزّ العَرَب بعيدا عن التحذلق في صياغة ولَوْكِ الكلمات والتركيب بين القضايا للدفاع عن المذاهب الفلسفية التي تصير مضطرة على يد البعض إلى أيديولوجيا مأزومة وزائفة أو أفكارا مُضرة وعميقة الاضطراب، حيث يبقى د. عِزّ العَرَب على مسافة آمنة من انزلاقات التمجيد المفرط والاسفاف الطاعن، وكل ذلك مع طاقة بحثية هائلة ويقظة، وفي لغة تتداخل فيها الشاعرية بالدقة المنطقية والمفهومية مع القدرة الحصيفة والمتفوّقة على استحضار الآراء والمواقف الفلسفية، وتعميق القول عنها وفيها، حيث قد تبدأ الحصّة عنده بإدموند هوسرل (Edmund Husserl) وبأحد معانيه الخالصة، ويستقر القول عنه وعنها، أو بالتحديد عن قول أو مقولة له، غير أنه سرعان ما تجد نفسه في خاتمة الحصة في حديث عن جاك لاكان (Jacques Lacan)، وبينهما استدعاء يستوجبه توسيع القول وتجدير أبعاد الحديث عنه لفلاسفة من

قبيل بوهلر (Bühler)، ومالبرانش (Nicolas Malebranche)، ليتم العروج على برينطانو (Bren-tano)، وتنتهي الحصة وتعود لوحدك إلى هوسرل (Edmund Husserl)، وقد اكتشفت الطريق وخبرت التعرجات المؤدية إليه، وقد يكون الحديث عن حجج باركلي ليتجاوز هيوم ويحدثك عن فتفغشتاين وسورل (John Searle)، وقد يكون الحديث في حصة أخرى عن جون غرايش (Jean Greisch)، ليتم جَسر الهوّات فجأة فيصير الحديث عن امتداداته الفلسفية وجدوره، أو عن تشابهاته، فينحرف الحديث إلى حسن حنفي، بل ولربما إلى مدام دوستايل (Madame de Staël)، عبر المرور بشلايرماخر (Frie-drich Schleiermacher)، ودلتاي (Wilhelm Dilthey)، تم التوقف عند ريكور (Paul Ricœur)، وغدامير (Hans-Georg Gadamer)، لتكتشف في الأخير أن الحديث لم يخرج عن دائرة التعريف بجون غرايش، وقد يحدث أن يتم في حصة أخرى الحديث عن ذات الموضوع المناقش ذاتَ حصة سابقة لتكتشف أن الأمر ليس تكرارا لما قيل، وإنما أنت أمام طبعة منقّحة ومزيدة عن ذات الموضوع.

حِصصُ الدّرس الجامعي عند د. عِزّ العَرَب كانت تنمّ دوماً عن موسوعية فكرية رائقة وواضحة، مَكِينة ومعطاءة، وأعماله كانت تقترن دوما بجبهات عدّة، حيث ينحاز في برنامجه الفلسفي إلى ملاحقة كل جديد في الساحة الفلسفية، لذا كان يفتح جبهاته على مستوى الترجمة، فمن محاولته الترجمة لأعمال جماعة كونسطنس (Constance) مع فولغفانغ إيزر (Wolfgang Iser)، وهانس روبرت ياوس (Hans Robert Jauss) إلى ترجمته لجون غرايش، وقبل ذلك ترجمته لماحكات المدارس والمدرات الفلسفية الغربية الطارئة بين الألمان والفرنسيس، كل هذا في إطار لا يخرج عن المهمة التي يختارها سائر المترجمين عادة لأنفسهم، وهي ترجمة الآخر وأعماله إلى لغتهم الأصل التي يرونها دوما أكثر نقصا، وهزالة، وتهميشا، والأكثر حاجة إلى أفكار جديدة وأسماء أكثر جِدّة، ومذاهب فلسفية لم تطرق الأسماع بعد، في استلهام من المترجم لدور البطل الملحمي الراغب في ملأ الشروخ وسد الفجوات والخروم التي يرى أن ساحة الفكر تعانيها وترزح تحتها ثقافة أمة تحاول أن تتنصل من أميّتها وانعزالها الفلسفي عن العالم.

د. عِزّ العَرَب شجرة كَرزٍ تثمر باحثين وطلبة حِكْمة حقيقيين، فلقد أسهم الرّجل في إنتاج وتخريج طلبةٍ كُثُر، وبإمكاناتٍ بسيطة، فلم يكتف بلعنها والإشادة بالمتبرمين منها لينكفئ على ذاته، وليمجد العراقيل ويحترم إرادتها، ويدخل في عزلة، بل جاوز كل هذا ليؤسس وحدة التكوين والبحث عن «الهيرمينوطيقا والترجمة» زَاوج فيها بين تخصصات عدّة ومتعددة، وذلك في قاعة بالكاد تكون غرفة لمكتب موظف واحد، واستقدم إليها أساتذة من شعب مختلفة، ومن كليات أخرى، لتعكس هذه الوحدة موسوعيته وولعه العميم بمعرفة كل شيء، واشرئبابه الذي لا ينتهي لحديث الفيلسوف ومشاركته في كل شيء، فكان تدريس الثّيولوجيا وعلم الجمال وأصول الفقه وعلم الكلام وسيميولوجيا النّص ونظريات الأدب في وَحَدَةٍ لها أفق انتظار واحد، غير أن كان يَجر آفاق نظرٍ أخرى قد تصغره وقد تكبره، وهو أفق تأصيل الانتماء للفلسفة بعدم التّفريط في متطلبات المنهج الفلسفي، فكان الحديث من داخل الوَحَدة عن القاضي عبد الجبار وأبي الحسن الأشعري والمكلاتي وErnst Troeltsch مع د. العلمي حمدان متجاورا مع الحديث عن والتر بينيامين (Walter Benjamin) وأنطوان بيرمان (Antoine Berman) مع د. عز العرب، والحديث عن أبي الحسن البصري وجياني فاتيمو (Gianni Vattimo) وأبي اسحاق الشاطبي

والقول الأصولي مع د. محمد أيت حمو، وعن غريماس (Algirdas Julien Greimas) ومجموعة مو وتطبقات المربع السيميائي على حكيات فلوبير (Gustave Flaubert) وتوماس مان (Thomas Mann)) مع د. شكيب التازي، وعن الرومانسيين الألمان: نوفاليس (Novalis)، وهولدرلين (Hölderlin) وشيلنغ (Schelling) وحلقة يينا (Iéna.) مع د. صاندي، وذلك في نوع من التجانس ورغبة في خلق الانسجام بين ما كان يعدّ ضمن دائرة المتناقضات، وكل ذلك في سعي ثابت من د. عِزّ العَرَب من أجل التأسيس لقاعدة باحثين في مَجَالات الترجمة والهيرمينوطيقا وفلسفة الدين وتجاوز القصور الذي يعانيه التكوين الفلسفي للمشتغلين بنظريات الأدب وبباقي التنظيرات.

تجربة وحدة « الهيرمينوطيقا « التي خاض غمارها د. عِزّ العَرَب كانت لأبعد الحدود غريبة ومستغربة من لدن الجميع لجمعها بين شعب الآداب بتلاوينها المختلفة، ولشعبة الدراسات الإسلامية والفلسفة بالطبع، جمعٌ يقوم على خرقٍ (transgression) للسائد والمعتاد، لكنه يسدد النظر بالعمل، ويجعل دعاوي الحوار لا مسألة كلام وتحذلق فلسفي ـ نظري فقط، وإنما مسألة أَجْرأةٍ عَمَلِيّةٍ لآليات الحوار وتصريفٍ للدعوات المتناثرة هنا وهناك إليه، عَملية تُظهر نزوعات التواصل التي تتملك آمال وخلفيات د.عِزّ العَرَب الفلسفية والحياتية، وتظهر أيضاً قُدرته العَالية والمتفوقة على تجسير الهوّاة والانتصار على رغبات الشُّعَبِ في تسييج كياناتها الضيِّقة بدعوى الاستعلاء الذي تنتجه العصبية القبلية من داخل كل شعبة وعند كل فصيل إيديولوجي يتحكم بتوجهات وطبيعة المواد المدرّسة، بعلة الحفاظ على أصالة التّكوين، وحفظ بيضة الإيديولوجيا وشوفينيتها، الشيء الذي يخفي رغبات في إثبات فروقٍ في التراتبية بين الشعب والمواد، ليكون دور د. عِزّ العَرَب هو أن يُناضل كَيّ لا تتحول الحدود الإدارية بين الشُّعب الجامعية إلى حدود ذهنية وثقافية، إنه إحياءٌ آخر للدور الذي التزَمت الفلسفة منذ كانط بأن تقوم به، وهو دور الوساطة الموكولة إليها، أي أن تأخذ المنزلة الوسط بين سائر الشُّعب كما في «صراع الكليّات» الذي استفاض في الحديث عنه إ. كانط نفسه والمكانة التي يجب أن تظفر بها الفلسفة بين شُعبةِ اللاهوت وشُعبة الطّب.

ليُطرح السّؤال ما الذي جنته الفلسفة من انفتاحها هذا؟ وما الذي استفاده الدّرس الفلسفي من تجربة وحدة التكوين والبحث هذه؟ فبالتأكيد أن الأمر هنا هو حديث عن محاولة تهريب الفلسفة من محاولات جعلها بنية مغلقة، وبعدّها قلعة حصينة، ولكن باعتبارها شكلاً معرفياً تتنازعه أشكال معرفية أخرى، لا تهب الفلسفة وجهها النّهائي والثّابت الذي قد يقتلها، ولا يترك أمامها مجالات للعمل والقراءات المستمرة، والمستفيضة، في تكريس لفشلها التاريخي الذي حفز أفلاطون لبناء الأكاديمية خارج أثينا، وفي تكريس لاستعلائها، إذ يجب أن لا نمارس الفلسفة إلا باعتبارها قصائد شعر كما ود أن يفعل هايدغر (M. Heidegger)، وكما سجّل فتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) في أحد ملاحظاته، فهناك مهما كان الأمر وجهُ شبهٍ عميق بين البحث في الفلسفة والبحث في علوم الجمال.

لم يكن د. عِزّ العَرَب بتاتاً منحصراً في تخصص معين من داخل الفلسفة، إنه رجل التخوم والإطلالات المتوسعة، وكأن مَهَمته هي الانتقال المستمر والترحال الدائم من داخل عالم الفلسفة بين الفلسفة التحليلية والمنطق، وبين فلسفات ما بعد الحداثة وفلسفات الحداثة، وبين الترجمة والأصول الفلسفية

لنظريات الأدب، فكان إنتاجه عن اللغة وعن فتغنشتاين والواقعية البنائية وجذورها، والتأسيسات النظرية للعلوم المعرفية وللمعرفة، ولطبيعة الإدراك والفهم البشري وجذورهما، وعن الأصول الفلسفية لمدرسة جماليات التلقي، كما إنتاجاته عن برنطانو وعن أدورنو (Theodor W. Adorno) وهابرماس (Jürgen Habermas)، وإنتاجاته عن جون راولز (John Rawls) وفلسفات العدالة.

غالبا ما تنحصر بداية الحصّة عند د. عِزّ العَرَب بالراهن الإنساني، لتتوغل شيئا فشيئا إلى فترات زمنية أعمق وأرحب، في تحدٍ للحقب ومجاراة لامتدادات الزمن ورصدٍ لشعابه وتفاريعه، رغم أنه يعمل على تحقيب الأفكار وصقلها كما يصقل اسبينوزا (Baruch Spinoza)، ويشحذ عدسات عمله، ليجرّك معه نحو وجوه المشكل الفلسفي المعالج، وكي لا ترتبك الأفكار لديك، وكي لا تزداد رتابة الأمر عندك، كان يلجأ لذاكرته القوية الاستحضار ليلقي لنا بذكرى حدث وبحكايةٍ واقعة في التاريخ، فالدّرس الفلسفي عند د. عِزّ العَرَب عملٌ مفتوح بتعبير إيكو (Umberto Eco)، قد يحتاج فيه لملمة طروحات أحد فلاسفة مدرسة فرانكفورت إلى شيء من توما الأكويني (Thomas d'Aquin)، لِرتق نصٍّ أو إصلاح هَفوةٍ في سِياق، دون أن ينسد أو يُسد العَمل، ويُترك مفتوحاً لأجل ألا يُغلق أصلاً.

بصفاء إنساني كبير، وصافٍ جداً يعامل طلبته، ببساطة يصيخُ السمع، وبالبساطة عينها يجيب عن أسئلتك ويتدرج إن احتجت إلى تعميق الإجابات عن سؤال طرحته، أو عن سؤال كان عليك طرحه، يطرح د. عز العرب مكانك، حتى أنه يمكن أن يتجاوز معك جدران الكلية ليعقد معك جِلْسة عِلمٍ في مقهى قد يقدم اختيارك لها دون خياره، بل وقد يعزمك في بيته على قهوة يعدّها آل بيته بكرمٍ حاتمي كبير، كرمٍ أصبح غريباً لكنه عادي بالنسبة لغريبٍ في جِديته ونشاطه كــ د. عِزّ العَرب، وبترحيب لا يكاد ينتهي حتى يبدأ من جديد، دون أن ينسى السؤال عن حال أبنائك، إن كان لكَ فلذات كَبد، ليُعرِّفك بأن الاشتغال بالحكمة هو في الأصل أحد الطّرق في التأسيس للعلاقات الإنسانية البالغة الطِّيبة والإيمان بالإنسان وبجدوى المعرفة، ودون أن يُظهر لك تأفّفاً ولا أن يستبطن تعفّفاً ما وهو يتجشّم عناءِ البحث لك بين رفوف مكتبته الجاحظية عن كتاب تحتاجه أنت وقد يحتاجه هو، ليقدّم حاجتك على حاجته للكتاب، وليتخلّص بسرعة عن هَوسه الوسواسي بالكُتب تنازلاً عند رغبتك فيه، مُكْبِراً فيك مجد البَحث ورغباتك الجموحة في القراءة، ليُمثِّل أمامك ويذكرك بشخصية أحد خيالات كولردج الواسعة، حيث يرى شخصاً ما يحلم بأنه يقوم برحلة في الجنّة، فتقدم له زهرة، وفي اليقظة يجد الزهرة في يده، د. عِزّ العَرَب هو تلك اليَدُ التي لا تستنكف عن العطاء ومدِّ يَدِ مَدَدِها لمن ودّ ممن كان له بدٌّ ومن لم يكن له بدّ، وكلاًّ يُـمِد هؤلاء وهؤلاء من عين معرفته، القريبين منه، وممن أتاه من أمكنة بعيدة، فـــ د. عِزّ العَرَب لا يستنكف أن يكون له خلف المجرات طلبة كما أن يكون له خلفها أصدقاء وأصحاب. [يشار هنا إلى أنّ الدكتور عز العرب لحكيم بناني هو أستاذ زائر في العديد من الجامعات الأوروبية].

قوة استحضاره للنصوص والمواقف تشبه «ذاكرة فونس « Funes el memorioso» « خ. ل. بورخيس (Jorge Luis Borges) الذي لا يحتاج إلى أن يكتب لأن ما يفكر فيه مرة واحدة لا ينمحي من ذاكرته، والذي لم يكن يتذكر كل ورقة في كل شجرة على كل جبل وحسب، بل بإمكانه تذكر كل مرة رآها أو تخيلها، لذا لا يستنكف أن يعود بك د. عزّ العرب إلى أصول الفكرة الأولى، ثم يعرِّج نحو استخداماتها واستلهماتها

عند هذا الفيلسوف وعند غيره وأجرآتها النقدية في مجالات خارج الفلسفة، والمعاني والأدوار التي أدّتها، فالرجل يستهويه أن يفتح داخل الفلسفة على خارجها، ليُظهر عمل الفلسفة ومجهود الفيلسوف، ففكرة الفيلسوف ليست مونادا تحيا في عزلة كما صاحبها، بل هي دوما عنصر ينتج مجموعة عناصر في متواليات لا تكف عن التكاثر وإنتاج نفسها بطرق يكفيك الجلوس في خشوع أمام د. عِزّ العَرَب لتكتشفها وتتلمّسها بعكازةِ عَمَاك الأول، فكل شيء هو مرتبط عنده بكل شيء، وكل شيء هو متضمن في كل شيء، فنيتشه (Friedrich Nietzsche) قد يكون متضمناً في هوميرس (Homère)، وإ. كانط (Emmanuel Kant) قد يكون متضمناً في إحدى سرديات أو أحد سونيات شكسبير (William Shakespeare)، يكفي فقط أن تمسك بطرف الخيط الذي تضعه يد د. عزّ العرب بين أناملك، لتتبع اليَدَ التي تُطرِّز به، فما تراه مُتعِباً ومُعْجزاً في تتبعه والتنقير عليه وملاحقته، مع د. عِزّ العَرَب يصير ممكناً بموسوعيةٍ ما بل وممكناً جداً، فيَلِج الْجَمَلُ معه فِي سَمِّ الْخِيَاط، فرحلة البحث عن الفرد، لا تستكمل معانيها دون البحث عن الجماعة، جماعة الأفكار المتوزعة هنا وهناك، تماما كما رحلة جماعة الطيور بحثا عن السّيمرغ، التي طوت الأرض بحثا عن الأخير وفي طريق عودتها الخائبة عرفت أنها هي نفسها السّيمرغ.

قد تبقى الموسوعية مجرّد احتمال عند البَعض، وليست شرطاً، غير أنها مع د. عِزّ العَرَب تنقلب الآية، لتصير الموسوعية فَريضة أو حتى أمراً في حكم المندوب، فلا يكون الاكتفاء بفيلسوف أو نحلة فلسفية واحدة، كما الأمر عنده بأن ليس يمكن أن تقرأ بلغة واحدة أو حتى بلغتين، بل بلغاتٍ كثيرة، لذا فقد يحدثُ أن تُمضي شطراً صالحاً في أحد حِصص د.عِزّ العَرَب في ملاحقة جِدر إحدى الكلمات، في أصولها وترحالها، وعند توقفه عند احتمالات عملها في كل لغة، لتحير أمام سؤال أي لغة بالضبط يجيد؟ ولهذا ربما تتوسع اهتماماته وانشغالاته، ذات الطابع الحقوقي مرة، وعن فلسفة اللغة مرة، وعن فلسفات الدين مرات، وعن نظريات الأدب كذا مرة، فبالنسبة إليه الحجارة وحدها من تود أن تظل في حالتها الأصل، أي أن تبقى مجرد حجارة وحجارة فقط، أما ما تصير إليه من تحولات، من تفتت وانقسامات تعدم حضورها ووحدتها، فسببه الاضطرار فقط لا رغبتها.

بعيداً عن أي ضجيج كانت حصّة د. عِزّ العَرَب في خشوعِ دير، وهَدأة مكتبة، إلا من قَلبِ صفحاتِ دَفتر، ومن وقع قدميه، كالذي لا ينتعل إلا جَورباً فقط، فالرّجل لا يحبذ الجلوس، ربما انتشاءً بتجاوب يراه في عيون طلبته، ولربما اتِّباعاً منه للمبدأ النيتشوي من كون أروع الأفكار هي من تأتينا ونحن نمشي أو حتى نرقص، تحيناً ربما للفرصة منه، ليكتب كلمة أو مفهوما في السّبورة، السّبورة المظلومة في الدّرس الجامعي، والتي تصير لها هيبة جميلة مع د. عز العرب، فيُشعّب القول في الكلمة وعن المفهوم ويحدد جغرافياً اعتمالاتهما وخطّة وخطاطات سفرهما البعيد، وزَمن انحرافاتِ المعنى التي خاضا غمارهما عند هذا الفيلسوف عبر مراحل تطور الأخير، وعند غيره، دون أن يدع رصد معالم الغرابة والتغريبة التي صارت إليها إحدى الأفكار، أو المذاهب، ليغدو الطالب نفسه متلمسا جوانب الغرابة تلك، فينتقل الدّرس من درسٍ أكاديمي إلى إحدى حصص ألف ليلة وليلة، فعند نهاية الحصة التي كانت تتجاوز الوقت المخصص لها، ونحن نقصد باب الخروج الذي منه دخلنا، حيث لا يمكن المكوث أكثر مع غسق وغبشة الليل * يودعك بنظرة تعلوها ابتسامة صِدق وتَلُفُّها غرابة من يقول:

ثقافة الاعتراف.

«والأفكار المزدحمة عند فمي كسِرب حوريات على ساحلْ، لمن أحكي القول عنها، ولمن أصف حُسنُهن!». ونودعه نحن وداعَ الأهل للحَاجِّ المسافر لأداء شعائر تعبدية بالغة القدسية، أو وداع أهل بغداد لسِندِبَادِهم، مُنتظِرين عَودته ليَحكي لنا ـ أي د. عِزّ العَرَب وليس سِندباد ـ غرائب سفره البعيد بين الكتب والأفكار، وليوزع علينا مشاريع بحث بالغة الجدّة، ويفرق علينا آفاق تفكير جديدة من قِربته المليئة بالأفكار، وبما كُتِب تواً، ومما لا يجب أن ننتظر ترجمته.

*** لمرات كثيرة كانت الحصة عند د. تتجاوز السابعة ليلاً في ملحقة ابن البنا.**

أعمال عز العرب لحكيم بناني

كتب :

ـ الظاهراتية وفلسفة اللغة: تطور مباحث الدلالة في الفلسفة النمساوية، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2002، (ص.241.)

ـ ياوس، هانس روبيرت، نحو جمالية للتلقي: تاريخ الأدب تحد لنظرية الأدب، ترجمة محمد مساعدي، مراجعة عز العرب لحكيم بناني، دمشق، دار النايا، 2014. (ص.128)

ـ فرانك، مانفريد، حدود التواصل: الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار، ترجمة وتقديم وتعليق عز العرب لحكيم بناني، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2003، (ص. 135).

ـ فالنر، فريتس، العلم وسؤال الثقافة: مقاربة بنائية جديدة لفلسفة العلم، ترجمة وتقديم عز العرب لحكيم بناني، فاس، مطبعة أنفو برانت، 2002، (ض.142.)

ـ فريتس فالنر، مدخل إلى الواقعية البنائية، ترجمة وتقديم عز العرب لحكيم بناني، "إنفو- برانت"، فاس، 2000.

دراسات ومقالات بالعربية :

ـ الفلسفة والعدالة والصفح، سؤال العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة، تنسيق محمد المصباحي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2014. ص. 38-25.

ـ المعرفة، نحو عقلانيات إجرائية، عالم الفكر، مج. 41، ع. 2، 2012، ص. 89-57.

ـ الخلافة والملك، الدين والسياسة من منظور فلسفي، إشراف محمد المصباحي، الدار البيضاء، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2011. ص. 212-193.

ـ الجسم والجسد والهوية الذاتية، عالم الفكر، ع. 4، مج. 37، وزارة الإعلام، الكويت، 2009، ص. 125-87.

ـ حياد الفلسفة وتعدد القيم، فلسفة الحق عند هابرماس، تنسيق محمد المصباحي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2008 الرباط، ص. 115-124.

ـ مفهوم الفضاء العمومي بين كانط وهابرماس، فلسفة الحق: كانط والفلسفة المعاصرة: [نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط]؛ تنسيق محمد المصباحي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2007 الرباط، ص. 101-93.

ـ حوار الأديان والنقد التاريخي، الفلسفة ومذاق الحضارة [نص مطبوع]: التعدد وحوار الثقافات والأديان: ملتقى ربيع الفلسفة الدولي في دورته السادسة: أعمال الندوة الدولية بفاس أيام 17-16-15 مارس 2007 / [تنظيم] جمعية أصدقاء الفلسفة؛ تنسيق عزيز الحدادي، ص. 58-53.

ـ السلطة والتدوين والعقاب، ضمن الكتابة والسلطة، عمان، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2015، ص. 79-71.

ـ التحليل التأويلي والنزعة الإنسانية، جذور التملك وآفاق الكينونة في فكر إريك فروم، إعداد وتقديم حميد لشهب؛ بمشاركة د. محمد سبيلا، د. راينر فونك، د. عز العرب الحكيم بناني. الرباط، "نداكوم" للصحافة والطباعة، 2005، ص. 54-45.

ـ جذور التملك وآفاق الكينونة في فكر إريك فروم، الرباط، "نداكوم" للصحافة والطباعة، 2005، ص 123-121.

ـ الحرية والمسؤولية والخطيئة في فلسفة الدين الكانطية، التأصيل النقدي للحداثة وما بعدها: قراءة في الفلسفة الكانطية، تنسيق محمد المصباحي، الرباط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2005، ص. 54-45.

ـ الفهم والتأويل والحجاج، فكر ونقد: ثقافية شهرية، ع.63، 2004، دار النشر المغربية، الرباط، 1997، ص. 127-115.

ـ استفتاء من أجل دستور أوروبي، ترجمة محمد الأشهب؛ مراجعة عز العرب لحكيم بناني،
أوان: مجلة دورية ثقافية، ع.5، 2004، البحرين، كلية الآداب، 2002، ص. 41-30.
ـ حول الثقافة والفلسفة بالجامعة المغربية، مدارات فلسفية، ع. 12، الجمعية الفلسفية المغربية، الرباط، 1998، ص. 253-245.
ـ تمثيل الواقع وإشكالاته المنطقية والجمالية: سلطة اللغة بين الاستثمار المنطقي والتلقي الجمالي،
المناهل، ع.62-63، 2001، وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية، الرباط، 1974، ص. 52-33.
ـ مفهوم العقاب في فلسفة الأخلاق، طنجيس للقانون والاقتصاد: مجلة فصلية تعنى بنشر الأبحاث القانونية والاقتصادية والاجتماعية، ع.1، 2001، طنجة: كلية الحقوق، 2001، ص. 298-287.
ـ من العلم إلى الفهم في ضوء ظاهرة الادراك، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنساني، ع.12، 2001، فاس: جامعة محمد بن عبد الله بفاس، ص. 98-73.
ـ الخلفية الفلسفية لنظرية الأدب لدى ف.ايزر، فكر ونقد: ثقافية شهرية، ع.8، 1998، الرباط: دار النشر المغربية، 1997، ص. 100-91.
ـ بعض عوامل هيمنة الكوجيطو في الفكر الفلسفي، من قضايا التلقي والتأويل: [أعمال المائدة المستديرة الثانية التي عقدت ما بين 26 و29 نونبر 1992، مراكش]، [نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، بتعاون مع مؤسسة كونراد أدناور، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995، الرباط، ص. 171-165.
ـ حول الثقافة والفلسفة بالجامعة المغربية، مجلة مدارات فلسفية، مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، دار أبي رقراق، ع.12.
ـ الأخلاق وتأصيل حقوق الإنسان لدى كانط، ضمن أسئلة الفلسفة والوجود الإنساني، منشورات المدرسة العليا للأساتذة، مطبعة وليلي، مكناس، 2015.
ـ القيم الجمالية في شعر سلطان العويس، ضمن كتاب: أبحاث ووثائق عن الشاعر سلطان بن علي العويس -25 27 أبريل 2000، مؤسسة سلطان بن علي العويس.
ـ جان لوك نانسي، الوجود ـ مع الوجود ـ هنا، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، أيس العدد 3 الجزائر.
ـ جيروم دوغرامون، مسار الظاهراتية لدى هيدغر، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، أيس، ع.3، الجزائر.
ـ فلسفة الدين لدى فتغنشتاين، مجلة أيس، ع.4، الجزائر.
ـ ثنائية الصورة والحجة في شعر البابطين، كتاب الحركة الأدبية في الكويت. مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين وأشعار رئيسها نموذجا، 2008، ص. -281 298.
ـ البنية اللغوية والبنية النحوية في أعمال هوسرل، ضمن اللغة والثقافة والتنمية. رهانات المغرب الحديث. أعمال الندوة التكريمية للأستاذ العميد محمد الشاد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، فاس، 2008.
ـ في منهج الترجمة ومناهج الفهم، الترجمة والتأويل، أعمال المائدة المستديرة الثالثة التي نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، بتعاون مع مؤسسة كونراد أدناور، مراكش بتاريخ 28-25 نونبر 1993، الرباط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ص. 16-11.
ـ اللغة والدلالة والصيغة الذهنية في فلسفة أنطوان مارتي، مجالات لغوية: الكليات والوسائط: أعمال مهداة إلى الأستاذ إدريس السغروشني، نظمتها جمعية اللسانيات بالمغرب؛ بالتعاون مع كلية الآداب بالرباط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1994، ص. 140-119.
ـ دور علم النفس في تأسيس فلسفة اللغة لدى أنطون مارتي، دراسات سيميائية أدبية ولسانية: مجلة متخصصة، ع.5، 1991، فاس، 1992-1985. ص. 102-94.
ـ في الفعل والفاعل: وجهة نظر فلسفية تحليلية في أسس التواصل اللساني، التواصل اللساني: المجلة الدولية للسانيات العامة، ع.4، 1990، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، 1989-1996، ص. 68-42.
ـ الاقتضاء الانطلوجي في فلسفة الاسم العلم من خلال مساهمة أنطون مارتي، التواصل اللساني: المجلة الدولية للسانيات العامة، مج.2، ع.2، 1990، فاس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1989-1996، ص. 63-56.

مقالات منشورة باللغة الفرنسية :

- Le retour de la théologie politique. In: Taieb Belghazi- Mohamed Ezroura- Ronald Judy: Who can Act for the Human. Publications of the Faculty of Letters and Human Sciences Rabat Agdal 2008.
- Colonialisme et Lumières. In: Anne de Gemaux: Colonialismes P.U. Clermond-Ferrant، France 2009.

مقالات منشورة باللغة الألمانية :

- Konstruktion und Erziehung. Zum Verhältnis von konstruktivistischem Denken und pädagogischen Intentionen. K. Greiner & F. Wallner (Hrsg.)، Verlag Dr. Kovač Hamburg 2003.
- Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Wien 2004.
- Religion und transzendentale Ontologie bei Wittgenstein. In: Phenomenology and Grammar، Padilla Calvez eds.: Ontos Verlag 2008.
- Integration، Religion und religiöse Gemeinschaft, In: Fritz Wallner (Hsg.) Wien (in Gang) 2009.

a f k a r

الملف

في ضيافة برنامج «طه عبد الرحمن: الفيلسوف المُجدد»

تقديم : د. رضوان مرحوم

يُمثل العمل أسفله بعض المقاطع التي تحدث فيها الفيلسوف المغربي د. طه عبد الرحمن عن قسم من مسار حياته، وهي مستخرجة من البرنامج الوثائقي الذي خصصته له قناة الجزيرة الفضائية، ويبين فيه كيف تداخل الفكري والروحي عنده وولد مشروعاً فلسفياً غير مسبوق في الثقافة العربية. البرنامج هو من إنتاج «الجزيرة الوثائقية»، بوساطة شركة «سكاي ميديا»، وإخراج المخرج الأمريكي المقتدر أوفيديو سالازار؛ عرض أول مرة يوم الجمعة 27/11/2015، وجاء تحت عنوان: «طه عبد الرحمن: الفيلسوف المُجدد»، وقد تصرفنا في حدود ضيقة جداً في صياغة بعض الجمل المعدودة.

إن الفكر السائد لدى الجمهور هو أن الفلسفة معرفة خاصة بفئة من الناس، في حين أن العوام ليس لهم طريق إليها. والحقيقة أن أصل هذا الاعتقاد يرجع إلى تأثير الثقافة اليونانية. والأمر الذي جعل هذا التصور للفلسفة يسود بين الناس هو ربط الفلسفة بالنظر المجرد وفصلها عن العمل الحي. ورأيي أن الفلسفة ترتبط، أولا وقبل كل شيء، بالعمل؛ ذلك أن العمل يورّث الإنسان ثمرات علمية، فضلا عن العبر والحكم وغيرها من آثار تجربة الحياة.

وُلدت بمدينة الجديدة في سنة 1944، وفي هذه الفترة بالذات كان المغرب تحت نير الاستعمار الفرنسي الذي، كما هو معلوم، استعمار ثقافي بامتياز. وبالطبع قد أحدث هذا الوضع الثقافي فصلاً شنيعاً بين الذين حصّلوا الثقافة الفرنسية في المدارس التي كانت على نمط البعثة الفرنسية، وبين الذين تلقوا تعليمهم في مدارس سميت آنذاك بمدارس الأعيان، والتي كانت تُدرِّس بعض المواد باللغة العربية وتدرس المواد العلمية باللغة الفرنسية.

كان لأبي رحمة الله عليه كتَّابٌ كبير يُحفِّظ فيه للطلبة القرآن الكريم والمتون القديمة مثل «الألفية» و«الأجرومية»...، ولمَّا علم الفرنسيون بوجود هذا الكتَّاب، طلبوا منه أن يوقف التعليم فيه. لكن أبي لم يتحمل هذا الأمر ووجد فيه منعاً لعمل مشروع يخدم علوم الدين واللغة العربية، فألحَّ على أن يواصل التدريس فيه، على الأقل لأبناء الأسرة، فخضع المستعمر لإلحاحه، وعين أبي مدرساً في مدرسة الأعيان، واسمر يعلمنا في البيت القرآن والحديث وما تيسر من الفقه.

كان أبي حريصاً على تكويننا الديني بالصورة المغربية الأصيلة للثقافة الدينية، وهي ثقافة تجمع بين الروحيات والفقهيات، أي أنها لم تكن ثقافة تكتفي بمجرد حفظ القرآن والحديث، بل كانت أيضا تقوم على مبدإ التربية على أخلاق الإسلام.

كان أبي رحمه الله يُسلِّم ببركة الصالحين ويتوسم فيهم الخير ويسألهم الدعاء ويسعى في صحبتهم، ولمَّا نشأتُ أنا في البيت صرت متشبِّعًا بالجانبين الفقهي والروحي.

هناك حدَثٌ كان فيه بالنسبة لي دلالة كبيرة، ذلك أنِّي في صغر سنّي لمَّا بدأتُ تعلم حروف الهجاء، تأخرت في حفظها، فخشي أبي أن لا أكون ذلك التلميذ النجيب الذي يريده أن يحفظ القرآن الكريم في سن مبكرة. فقال لي في أحد الأيَّام: «يا ولدي، ستسافر معي... ». فسافر بي إلى مكان لا أتذكر كم يبعد عن المدينة، ولكنه يبدو وكأنه خلوة أو زاوية؛ فأدخلني على رجل مُسِنٍّ وقور جالس على انفراد ولابس لثوب صوف، فسلمنا عليه، فبادر الشيخ أبي رحمه الله قائلا: «تريد لابنك أن يتعلم ويقرأ، فسيتعلم وسيقرأ بإذن الله». ومسح على رأسي، وفرحت بهذا اللقاء وكأني تعلمت وقرأت.

منذ صباي كلما رأيت شيئا إلاّ وجذبني جماله، ليس بالضرورة أن يكون فيما أراه جمال الظاهر، ولكن كنت أستشف جوانب الجميل الخفيَّ فيه، من هنا تعاطيت لكتابة الشعر دون إملاء من أحد أو توجيه من جهة. والذي جعلني أنطلق في كتابة الشعر هو أن «اتحاد كتاب المغرب» آنذاك أجرى مباراة في الشعر لاختيار بعض الشعراء والكتاب من أجل أن يلتحقوا به كأعضاء، فشاركت في هذه المبراة بقصيدة مطولة نالت الإعجاب، فدعاني رئيس الاتحاد إلى أن أكون عضواً فيه، وكنت في ذلك الوقت أصغر كاتب وشاعر منتسب لهذا الاتحاد المغاربي.

أجد في قلبي دائما حاجة إلى الشعر، بل أقول إن الإنسان كان كلامه الأول شعراً ولم يكن نثراً، فالنثر إنما هو تصرف في هذا الكلام الأول. وليس المقصود بالشعر هنا، كلاماً موزوناً بالمعنى المعروف، وإنما كلاماً موصولا بالموجودات لا ينفصل عنها. لم يكن كلاماً مُصنّعاً ومنفصلا، وإنما كان كلاماً متفاعلا مع الوجود، لذلك مازلت أقول إن الشعر هو اللغة الأصلية للإنسان.

توقفت عن كتابة الشعر في سنة 1967، ولازلت أتذكر بمرارة ما حدث في يوم 5 يونيو من هذه السنة، إذ ذهبت إلى الحي الجامعي لأتناول وجبة الغذاء، فوجدت الطلبة مجتمعين... فبقينا فترة تحت وطأة خبر أن هناك مواجهة بين العرب وإسرائيل، وأن الغلبة فيها ليست لأي طرف منهما. وبعد ذلك تبيّن أن العكس هو الصحيح، وهو أن هزيمة العرب كانت شنيعة ونكراء، فتأثرت بذلك تأثراً كبيراً، وكنت أقول: «كيف لعقل إسرائيل أن يهزم هذه الأمة بتاريخها ودينها؟»، فإذن هناك خلل في العقل العربي في هذه الفترة؛ قررت أن أتجه إلى الدراسات العقلية في المجال الفلسفي، فكان هذا الذي دعاني إلى الاهتمام بالمنطقيات على وجه الخصوص، إذ كان همِّي أن أعرف من أين تأتي قوة العقل. وليس هناك وسيلة تمكنني من تحصيل هذه القوة إلاّ المنطق. فتابعت دراستي وحصّلت شهاداتي في المنطق وفلسفة اللغة وتاريخ العلوم، فكانت هزيمة 1967 عاملاً محركاً لي لتوجُّهي إلى الدراسات المنطقية حتى أقف على سر العقل، وحتى يُصبح العقل المسلم والعقل العربي على قدم المساواة مع العقل الغربي، أي نصبح نحن أيضا قادرين على أن نُنْتِج كما ينتج الآخرون.

تابعت دراستي في فرنسا، وبدأت مشواري العلمي في داخل جامعة السوربون، وكنت أتلقى الدروس على أساتذة كبار، وحصلت على شهاداتي بامتياز، وواصلت أبحاثي منذ ذاك بغير انقطاع. والحقيقة الجامعة أن مقامي في أوروبا كان كله عمل وجدٌّ إذا جلست إلى الطاولة للعمل، لا أقول من مقعدي

ساعات طويلة حتى أنها تصل إلى أربعة عشر ساعة في اليوم الواحد.
في تلك الفترة، أي في سنة 1968، كنت أقطن دار المغرب التي كانت موجودة قرب السربون، وكانت غرفتي تطل على الشارع، وكنت أراقب منها المظاهرات التي حدثت في ماي من هذه السنة، وكنت أتفاعل معها من جهة الحاجة إلى التغيير في المجتمعات حتى تتجدد، وليس من جهة الانقلاب العنيف للأوضاع. الثورات تُقحم الأفراد والشعوب في تحولات لا تطال في البداية إلا الجوانب الظاهرة والمادية منها، ولا يمكن أن تكون ثورات حقيقية إلا إذا حصَّلت نوعاً من التحول في الإنسان ذاته، بحيث يرتقي في مدارج الإنسانية ومراتب الروحانية. وكان من مظهر تفاعلي مع هذه المظاهرات أني قمت بإفراغ سطل من الماء على رأس شرطي كان في أسفل الدار.
لما كنت قد حصَّلت المعرفة المنطقية، فقد كشف لي المنطق أن للعقل حدوداً لا يتجاوزها، ذلك أن هذا العقل الذي اكتسبناه بالتعليل إنما هو عقل مجرد، إذ لا يُجيب إلاّ على الأسئلة المادية، فشَعُرتُ بالحاجة كمتفلسف إلى اختراق هذه الحدود ومعرفة ما ورائها، فكان هذا هو الدافع الأول الذي حملني على طلب المعرفة الروحية باعتبارها المعرفة القادرة على تجاوز هذه الحدود.
أرشدني بعض الأصدقاء إلى العارف بالله الشيخ سيدي حمزة بن العباس. فأخذت قراري بأن أذهب إليه أجرب حظّي معه في تحصيل هذه المعرفة. فلم يكن مرادي من الصلة بهذا العارف مجرد تحصيل نوع من التبرك والجلوس إليه، وإنّما كان المراد منها معرفة الله تعالى والتقرب إليه. لذلك أرى أنه يجب التمييز بين نوعين من التصوف:
* فهناك ما أسميه بـ«التصوف التعرفي»، وهو أنك تطلب من العارف بالله أن يأخذ بيدك لسلوك طريق شرعي يرتقي بك في مدارج الكمال، أي أن يجعلك تتخلى عن أخلاقك الفاسدة وتغير أحوالك الداخلية. فهذا التصوف هو الذي يقربك إلى الله سبحانه وتعالى، وهو الذي يعرفك به؛
* في المقابل هناك ما أسميه بـ«التصوف التبركي» وهو عبارة عن التصوف الذي يحصله الناس بطريق الوراثة، ولكن ليس بينهم من هو مؤهل لأن يقوم بأمر التزكية الروحية. وقد طرأت على هذا التصوف التبركي بعض التحريفات من بعض الأدعياء الذين جعلوا وسيلة للتكسب أو ما شابه ذلك.
إلا أن نسبة هذا التصوف إلى التبرك لا ينزع عن «البركة» معناها الإيجابي، إذ أنها تدل على الرحمة وعلى الصلة الروحية التي يجد فيها الإنسان رضى الله سبحانه وتعالى. وقد استعملت هذه الكلمة في غير مواضعها، فليس المراد بها الكرامات والخوارق أبداً، وإنما المراد بها أن الله سبحانه وتعالى يزكي ما يشاء من الأشياء والأفعال.
لقد كان الغزالي فيلسوفاً وصوفياً كبيراً فتح أبواب الفلسفة على التصوف وفتح التصوف على الفلسفة. وقد عالج قضايا وإشكالات فكرية وعقدية يمكن أن يستند إليها الباحث ليجمع بين التصوف والفلسفة. وهناك كثير من القراء ينسبونني إلى الغزالي، ربما لاشتراكنا في محبة التجربة الروحية، بل الدخول فيها. حقا نشترك في غير قليل من الجوانب حتى في اهتمامنا بالمنطق وبعلم الأصول وعلم الكلام. غير أني لا أتعلق بالمنطق تعلق الغزالي به رحمه الله. فقد تعلق المنطق الأرسطي تعلقاً كبيراً واعتبره هو منطق العقل بصفة مطلقة، في حين لا أعتبر أن له هذه الصفة المطلقة.

إن علم الكلام وعلم التصوف والفلسفة هي مجالات ثلاثة تتفق في الغاية، وغايتها واحدة وهي طلب الحق أو البحث عن الحقيقة، لكنها تختلف في المناهج المتبعة للوصول إلى هذا الهدف المشترك. أما فيما يخص الفلسفة الإسلامية فقد ظلت فلسفة عميقة، ويرجع ذلك إلى أنها لم تستطع أن توجد لها صلات مع التصوف؛ وفي نظري أن الفلسفة الإسلامية قد أخطأت طريقها نحو الإبداع ولكي تنفتح لها آفاق التجديد والإبداع، وحتى تستطيع أن تمد الفلسفة العالمية بآفاق ومفاهيم جديدة، لابد لها إما أن تتأسس على التصوف، وإما أن تستكمل به.

كان الإنسان في الماضي يتحرك في مجال الوجود عمودياً وأفقيّاً متوسلا بوجدانه ومداركه كلها عقلاً وحساً. لكن وَاأسفاه سار الإنسان مع الحداثة الغربية أفقياً فحسب، ففقد بذلك بعداً أساسياً من الوجود، ألا وهو بعد التعالي، فضاق وجوده أيُّما ضيق. هذا الاختلاف في توازن الإنسان يكاد اليوم يعم الجميع غرباً وشرقاً. أما بالنسبة للمجتمع الإسلامي، فإن عدم التوازن يبدو مضاعفاً: فهناك عدم التوازن بين الثقافة الإسلامية وبين الثقافة التي ينقلها عن الغرب؛ وهناك أيضاً عدم التوازن الذي نشأ عن نقل العالم الإسلامي للاختلال الثقافي الغربي نفسه. فدخل المجتمع الإسلامي والمجتمع العربي في ما أسميه بـ«التيه الثقافي».

فمثلاً، لقد تعبد بعضهم للعلم الوضعي حتى أنزله منزلة رؤيته إلى العالم، بينما تكون الرؤية للعالم مجموعة قِيم أخلاقية ومعاني روحية سامية، في حين أن العلم عبارة عن وسائل وآلات لتسخير الطبيعة، ولو أنه هو نفسه قيمة. ونتيجة هذا التأليه للعلم أنه أصبح كل شيء يُعامل معاملة الكائن الجامد والفاقد للحياة ناهيك عن الروح.

كانت المعرفة الروحية أو التزكية فاصلاً في حياتي. فقد كنت من قبل أقف عند ظاهر الأشياء وسطحها لا أتعداهما، فأصبحت الآن أطب معاني الأشياء والقيم التي من ورائها. فقد كنت في الواقع أنظر إلى العالم من حولي على أنه عبارة عن محيط مادي يمكن أن نتصرف فيه كما نشاء، فأضحيت اليوم أرى في هذا العالم أمانة في يد الإنسان، وأن معاملتنا له ينبغي أن تكون معاملة أمانة.

يبدو لي أني وضعت بين يدي الباحث المسلم والمفكر العربي آليات للإبداع لكي ينتج فلسفة بمضامين أخرى وينفتح على آفاق جديدة ويترك تقليد فلسفة الآخرين. لقد اجتهدت في أن أقدم للمسلم العربي بعض ما جاء به الغرب من عطاء فكري على الوجه الذي يستطيع به أن يأتي بمثله. ووضعت في كتبي الوسائل والتقنيات التي توصله لإنتاج ما أنتجه الغرب، وبيّنت كيف نجعل الثقافة الإسلامية والعربية تتحول إلى ثقافة إنسانية، بل إلى ثقافة كونية.

أما عن نقدي للآخر، فأنا لا أنقده فقط لأنني أريد أن أمارس في حقه النقد، بل أنا أنقد الآخر لأنّي أريد أن أضع بناء على هذا النقد. هذا البناء، إذا أطال الله العمر وأنسأ فيه سترونه بإذنه تعالى، حتى يكون بناءاً قادراً على التصدي للتحديات المعاصرة والأزمات الموجودة اليوم في العالم. وهذه [الكتب النقدية للحداثة الغربية] كلها أعمال تمهيدية لما أصبو إليه [من التأسيس]. ولكن كل ما أسألكم هو الدعاء الدائم لي بالصحة والعافية حتى يوفقني الله سبحانه لإدراك مرادي من الكتابة والتأليف.

النظر الاشتباهي في فكر طه عبد الرحمان

طارق المالكي *Tarikos2007@gmail.com* // باحث في اللسانيات الحاسوبية والمنطق

واحدة من أعقد الظواهر في الفكر الرياضي ــ المنطقي المعاصر هو كيف يمكننا الإمساك صورياً بالغموض (fuzziness)؟ ما السبيل إلى صياغته رياضياً؟ وهل بالإمكان حساب الغموض؟

رغم أن النظر الإشتباهي كان حاضراً بشكل أو بآخر في الفكر اللغوي والمنطقي القديم فلا أحد من أساطين الرياضيات استطاع إدخال الغموض والالتباس ضمن المباحث الصورية ثم دراسته بالأدوات المنطقية والرياضية المعروفة، لكن أحد أجرأ المحاولات التي سعت إلى الإمساك بالغموض ومحاصرته في معادلة رياضية كانت بلا شك محاولة لطفي زاده الامريكي الجنسية الايراني الأصل. هذا الرجل، مستعيناً بحدسه الرياضي، وضع الأسس الرياضية لجبر جديد قائم على فكرة الاشتباه وعدم التحدد (1)؛ «فابتدع» نموذجاً رياضياً فريداً من نوعه يُسمى بـ«نظرية المجموعات المائعة» موسعاً بذلك «نظرية المجموعات الكلاسيكية»، وبسبب الارتباط العضوي بين المنطقيات والرياضيات أخذ المناطقة في تخريج مسائلهم المنطقية على مقتضى النظر الاشتباهي فتولدت عن ذلك مجموعة من القضايا المنطقية تصادم المألوف المنطقي الكلاسيكي من قبيل قبول التناقض في الأنساق المعقدة.

منذ ذلك الحين تكاثرت الدراسات حول الاشتباه بشكل كبير لم تقف عند حدود التنظير للإشتباه وإنما ذهبت بعض الاجتهادات إلى إعادة صياغة شعب رياضية بكاملها على أساس اشتباهي ونذكر في هذا الصدد إعادة تأسيس الجبريات الكلية انطلاقاً من المجموعات العائمة على يد «موغالي» (2)، وقد استهوى النظر الاشتباهي الرياضيين من خارج نظرية المجموعات حيث اجتهد أنصار نظرية الفئات Category Theory على تكييف هذه النظرية مع الاشتباه (3).

بعد الرياضيات انتقل الاشتباه لصورنة الظواهر الفيزيائية والنفسية فضلاً عن الحاسوبيات من خلال توسيع المنطق الوصفي بالاشتباه (4) مما سمح ببناء أنطلوجيات حاسوبية عائمة (5)، ونظراً إلى التأثير المهم الذي يُمارسه المنطق والرياضيات على اللغويات، أخذ بعض الألسنيين دراسة الغموض في ضوء المنطق العائم وأبرز هذه المحاولات في مجال الدلالة نذكر جورج لايكوف (6) في مقالة شهيرة له، وفي تطبيق بارع لهذه النظرية على الصوتيات أذكر جيمس جويس (7)، وفي تطبيق حديث على نظرية العامل النحوية قمنا بمقاربة العوامل النحوية على أساس نقصان وازدياد قوة عامليتها (8)، فجعلنا لها سلما يأتي الفعل في أقصى طرفه ثم تتدرج الأفعال والأسماء في انتقالها من رتبة إلى أخرى بناء على درجة شبهها بالفعل؛ فأدناها شبها بالفعل هو اسم التفضيل لذلك يفسر النحويون ضعف عمله، أما أقواها على العمل فهو الفعل الماضي ثم يليه الفعل المضارع.

وقبل الحديث عن مظاهر النظر الاشتباهي عند أكبر المفكرين الإسلاميين لا بأس أن أقدم بين يدي القارئ ما المقصود بالنظر الاشتباهي.

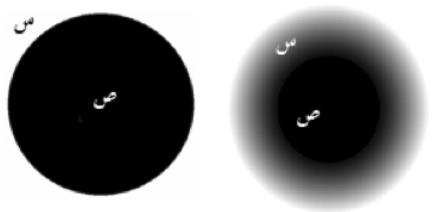
يمكن شرح فكرة الاشتباه كما يأتي؛ لنفترض أننا بصدد تصنيف مجموعة من المخلوقات مثلاً أحمد وطارق، هذا التصنيف لن يطرح علينا مشكلاً باعتبار أن طارق وأحمد بشريان ينتميان إلى فئة البشر ويمكن صياغة ذلك رياضيا على الشكل الآتي: (طارق ∈ انسان)

ما العمل إذا أردنا تصنيف حيوان البطريق التي لا تسمح بنيته الفيسيولوجية بالبت في انتمائيته أهو طائر أم ليس طائرا؟ في أدبيات المنطق الكلاسيكية، البطريق لا يجوز له أن يأخذ أكثر من قيمتين فهو إما طائر أو غير طائر (إما ب أو لا ب) باعتبار أن المنطق الكلاسيكي يصنف القضايا بحسب قيمها الصدقية إلى قضايا كاذبة أو صادقة.

هذا التضييق الصوري اضطر لطفي زاده إلى التفكير في إدراج مراتب متعددة بين القيمتين (الكذب) و(الصدق) حيث لا تكون هاتان القيمتان إلا طرفين متباينين أعلى وأدنى ومن ثم يمكننا تصنيف البطريق بحسب تحققه بخصائص الطيران عن طريق إسناد قيمة تقريبية (25% طائر و75% ليس بطائر).

وبتعبير نظرية المجموعات العائمة كل عنصر س في المجموعة «أ» يرتبط بدالة تسمى بدالة العضوية ع(س) تحدد درجة عضويته في المجموعة بحيث يوجد طرفان أعلى 1 وأدنى 0، لو نزلت قيمة الدالة إلى 0 خرجت عضوية العنصر عن المجموعة، أما إذا أخذت الدالة قيمة 1 فإن العنصر س حينئذ يستوفي كامل عضويته ضمن المجموعة، وبين الطرفين توجد مراتب متعددة تحدد ضمن المجال الواسع [0،1].

شكل 1: تمثيل بياني لمجموعة عائمة على اليمين ومجموعة كلاسيكية على اليسار



إذا كان: س ∈ أ فإن ع(س) = 1

إذا كان: س ينتمي أقل إلى أ فإن 1< ع(س) <0

إذا كان: س ∉ أ فإن ع(س) = 0

يسمح تعيين قيم دالة العضوية ضمن هذا المجال بالحصول على أرقام لا نهائية بقدر عدد المجال!!! فالقيم الأقرب إلى الصفر والأبعد من الواحد تتمتع بعضوية أقل، وكلما ازدادت عضوية العنصر ازداد قربه من مركز المجموعة حتى إذا اندمج مع الواحد صار فرداً بدون منازع، في الشكل 1 وضمن المجموعة العائمة على اليمين يختلف وضع الحرف س عن الحرف ص الذي يوجد في موقع مركز الدائرة،

وبالتالي يمكننا القول أن عضوية الحرف ص أكثر من عضوية س الذي يوجد في هامش المجموعة، إذا قارنا وضعية الحرفين بوضعيتها في إطار المجموعة الكلاسيكية، ستلاحظ أنه ليس مسموحاً لنا أن نقيم وضعيتهما إلا بقيمتين خارج/داخل.

من أجل فهم أوسع لبعض المتغيرات اللغوية مثل الطول أو سن الشباب نلجأ إلى النظر التقريبي الذي يعد أقرب إلى المنطق العائم منه إلى المنطق الكلاسيكي باعتبار إن هذه المتغيرات تخضع لمنطق التقريبات.

بعد هذا العرض الموجز لأهم مبادئ منطق الاشتباه، يمكن أن نطرح سؤالاً عن مدى توظيف الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمان للنظر الاشتباهي في مقاربة الظواهر اللغوية واستشكال المسائل الفلسفية.

من الصعب حصر مظاهر النظر الاشتباهي في الفكر الطاهوي فالمقام لا يسمح بذلك لكن سنكتفي برصده من خلال مثالين:

أ ــ علاقة الصفة بالموصوف:

في سياق حديثه عن مُسَلمات القياس الخطابية يبرز طه عبد الرحمان مدلولاً جديداً للعلاقة الخطابية بين الصفة والموصوف بحيث إن هذه العلاقة «لا تنتقل بين قيمة الانطباق وقيمة عدم الانطباق، بل إنها تحتمل مراتب متعددة لا يكون فيها الانطباق وعدمه إلا الطرفين المتباينين الأعلى والأدنى» (9).

ومن النتائج المنطقية لهذه العلاقة الخطابية عدم صحة مبدأ مسلم به في إطار المنطق الكلاسيكي وهو مبدأ الثالث المرفوع حيث يؤكد الأستاذ: «أن الثالث المرفوع (إما أن ب أو لاب) (10) لا يصح في حق هذه العلاقة الخطابية الطبيعية» (11).

ترجع هذه العلاقة الطبيعية بين الصفة والموصوف إلى أسباب نفسية مغروزة في الفطرة البشرية «ذلك أننا في ممارسة عملية الفهم والاستيعاب لدلالة هذا اللفظ أو ذلك لا نقوم باستحضار جملة الأعيان الخارجية التي تندرج تحته لأنها غير قابلة للحصر والاستقصاء، ولا بتصور تعريفه المنطقي الصناعي لأن هذا التعريف متعذر على الناطق العادي وقد لا يفيده في المجال التداولي، وإنما كل وسعنا أن نستحضر بعض العينات التي تمثل مدلول اللفظ وخصائص هذا المدلول أحسن تمثيل، أو قل إنه ليس في الإمكان إدراك اللفظ إلا بواسطة نماذج مثلى أو حسنى ننتقيها من مجموعة الأعيان المقترنة بمدلول اللفظ؛ ونصطلح على تسميتها بالشواهد. ولما كانت عملية الفهم تشترط استحضار الشواهد النموذجية، فإن الأعيان التي تشكل ماصَدق اللفظ تنتظم فيما بينها بحسب درجة تحقيقها لصفات هذه الشواهد، بحيث يمكن القول أن مدلول اللفظ يتخذ صورة متوالية متزايدة مرتبة أو بالاصطلاح الرياضي سلما يقع الشاهد الأمثل في مرتبته العليا ويقع غيره من الأعيان في المراتب التي تحتها آخذة في التنازل حتى تبلغ القدر الذي إذا نقص منه شيء، خرج اللفظ عن مدلوله» (12).

لم يطعن طه عبد الرحمان في صور استدلالات المتكلمين التي تخرج عن المبادئ المقررة في المنطق الكلاسيكي مثل عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع، بل يلتمس لهم الصحة من اتجاهات المنطق المعاصرة التي تجوز إمكانية هذا الخروج دون أن يطعن ذلك في أنساقهم الاستدلالية ويؤكد أنه «رغم ما أثاره هذا الخروج عن مبدأ الثالث المرفوع من معارضة قوية، فإنه لا يمتنع، من الناحية المنطقية،

أن نتصور أحوالا كثيرة للموجود، تكون متوسطة بين الإثبات والنفي أي لا يرتفع فيها الثالث» (13). ومن ثم فإن «أنسب نسق منطقي ثلاثي (14)، لصوغ مبادئ المنهجية الكلامية، هو ذلك الذي لا يبطل فيه مبدأ الثالث المرفوع فقط، بل أيضا مبدأ عدم التناقض» (15).

ب ــ السلم البياني

من أجل تحديد المرتبة البيانية التي ينزلها القول الفلسفي، أبدع الأستاذ سلما بيانيا يصنف الأقوال الانسانية فيه بحسب نصيبها من الإشارة والعبارة، ومن ثم فإن السلم يحده طرفان (شكل 2): الطرف الأيمن «يُمثله القول الصوفي، والثاني أيسر، ويمثله القول المنطقي، وبينهما مواقع متفاوتة تنزلها أقوال فيها من العبارة نصيب ومن الإشارة نصيب، بحيث كلما انتقل القول درجة إلى اليسار، تناقص نصيبه الإشاري وتزايد نصيبه العباري، والعكس بالعكس: كلما انتقل القول درجة إلى اليمين، تزايد نصيبه الإشاري وتناقص نصيبه العباري، مما يلزم عنه أن القول الطبيعي ينزل المنزلة الوسطى في هذا الترتيب، إذ يكون بمثابة أقل الأقوال الأدبية إشارة، لأنه المبدأ لهذه الأقوال التي تتزايد إشاريتها تزايداً منتظماً كما يكون بمثابة أقل الأقوال العلمية عبارة، لأنه المبدأ لهذه الأقوال التي تتزايد عباريتها تزايداً مطرداً؛ ويمكن أن نمثل هذا الترتيب بالشكل التالي (16):

شكل 2



خاتمة

بعد هذا العرض الموجز لقواعد النظر الاشتباهي وتحديد مظاهره في فكر طه عبد الرحمان، يمكن تجميع ملاحظاتنا في نقطتين:

ــ أولى الملاحظتين هو كون بعض الظواهر الانسانية والفيزيائية تحتاج إلى منطق يعطينا الحق في تقييم دخول المعاني تحت مسمياتها بأكثر من قيمتين (دخول 1 أو عدم دخول 0) ذلك أن المعاني قد تدخل في دائرة مسمياتها بوجه وتخرج بوجه آخر، لكن المنطق التقليدي لا يتيح لنا هذا وفرض على اللغة مقولات منطقية غريبة على الممارسة الفعلية للمتكلمين فدلالة المطابقة ودلالة المباينة المشهورتان في البلاغة والمنطق من هذا القبيل.

ــ ثاني الملاحظتين تتجلى في كون فيلسوف اللغة والمنطق طه عبد الرحمان، وإن لم يصرح بالمنطق العائم حيث لم يرد ذكر لطفي زاده ضمن مراجعه في الكتب المذكورة، فإن الفكر الاشتباهي كان حاضراً بقوة في توجيه عملية استشكال قضاياه الفلسفية وقد أخذ النظر الاشتباهي صوراً مختلفة في أعماله لم نذكر منها غير مثالين الأول يتعلق بعلاقة الصفة بالموصوف والثاني بتحديد المرتبة البيانية للقول الفلسفي.

الهوامــش :

1 - Zadeh L.A.: Fuzzy sets, Information and Control 8 (1965), 338-353.
2 - Murali, V, A study of universal algebras in fuzzy set theory, Ph.D , Rhodes University Faculty of Science, Mathematics.
3 - MICHAEL BARR, FUZZY SET THEORY AND TOPOS THEORY: http://www.math.mcgill.ca/barr/papers/fuzzy.pdf
4 - يستعمل المنطق الوصفي في تمثيل البيانات وهو نوع من انواع المنطق تبنى به قواعد المعارف وقد دخل الاشتباه إلى هذا المجال من أجل الإمساك بغموض المفاهيم.
5 - الانطلوجيات العائمة مصطلح لم يستقر كتوصية من قبل منظمة الويب العالمية لكن ما زالت مجرد اجتهادات، أحيل القارئ على واحدة من هذه الاجتهادات: http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.158.6285&rep=rep1&type=pdf
6 - George Lakoff , Hedges: A study in meaning criteria and the logic of fuzzy concepts, Proceedings of the 8th Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society, University of Chicago Linguistics Department , April , 1972.
7 - James Joyce ,Fuzzy Sets and the Study of Linguistics, Pacific Coast Philology , Vol. 11 (Oct., 1976), pp. 39-42
8 - طارق المالكي، أنطلوجيا حاسوبية للنحو العربي: نحو توصيف منطقي ولساني حديث للغة العربية، دار النابغة للنشر والتوزيع، طنطا، 2015.
9 - طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، 2000، الدار البيضاء، 102
10 - مبدأ الثالث المرفوع يأخذ الصيغة التالية (ب V ب ~) حيث يرمز v إلى البدل المنطقي والعلامة ~ ترمز إلى النفي.
11 - نفسه.
12 - طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي2000،الدار البيضاء، 102.
13 - نفسه ص 133.
14 - أحيل القارئ الكريم لأحد مؤسسي هذا المنطق هو العالم جرايس جون بليز في كتابه "المنطق المعاصر".
15 - نفسه 133.
16 - طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة 2، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 94.

المراجــع :

[1] طه عبد الرحمان،في أصول الحوار وتجديد علم الكلام،المركز الثقافي العربي، 2000، الدار البيضاء.
[2] طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، 1998، الدار البيضاء.
[3] طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة 2، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء
[4] طارق المالكي، أنطلوجيا حاسوبية للنحو العربي، دار النابغة للنشر والتوزيع، طنطا، 2015.
[5] Zadeh L.A.: Fuzzy sets, Information and Control 8 (1965), 338-353.
[6] Zadeh L.A.:Toward A Theory Of Fuzzy Systems , University of California Berkeley , Calif , Publication date: 1969; Series: NASA contractor report, NASA CR-1432
[7] James Joyce, Fuzzy Sets and the Study of Linguistics, Pacific Coast Philology, Vol. 11 (Oct. 1976), pp. 39-42.
[8] Michael Barr, Fuzzy Set Theory and Topos Theory, Canad. Math. Bull. Vol. 29 (4), 1986 http://www.math.mcgill.ca/barr/papers/fuzzy.pdf.
[9] Murali, V, A study of universal algebras in fuzzy set theory, Ph.D , Rhodes University Faculty of Science, Mathematics.
[10] George Layoff, Hedges: A study in meaning criteria and the logic of fuzzy concepts, Proceedings of the 8th Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society, University of Chicago Linguistics Department, April, 1972.
[11] Grize Jean-Biaise, Logique moderne, Paris, Gauthiers-Villars ; La Haye, Mouton, 1969, fascicule III.

معالم الحِوار في كِتاب «حوار بين مؤمنين» لعبد المجيد بنجلون وجاك لوفرا على ضوء اجتهادات طه عبد الرحمن

نور الدين بالفقير // باحث في الفلسفة

مُقدّمَة :

ممَّا لاَشكَّ فيه أن الفيلسوف المغربي طهَ عبد الرحمان قد نظّر للحوار بِشَكْلٍ يقومُ على المنطق ويتأسسُ على قواعِدَ تمتحُ من الفكر الحواري في تراثنا العربي الإسلامي وهوَ ما نَستشفه ُفي كُتُبِهِ: «في أصولِ الحوار وتَجْديد علم الكلام» وكتاب «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي» وكتاب «الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري» وكتاب «حوارات من أجل المستقبل» وهَذا ما يضعناَ أمامَ نَظرية للحوار تَحتاجُ إلى رؤيتها تتحقق على أرض الواقع منْ خلال نموذجٍ للحوار بين طرفين مُختلفين.

يمكنُ القول أن هذه النّظرية، بدورها، هيَ في حاجةٍ إلى حوارٍ مع الواقع، أي الحوار بين ما ينبغي أن يكون في الحوار وبين مَا هوَ كائنٌ. لذا فالبحث الذي نقدم هُنَا، يرومُ إجراءَ حوارٍ بينَ التنظير للحوار من حيثُ مرتبتهُ في « الحوارية» وشروطهُ الأخلاقية، بما فيها الحقوقُ التي تحيطُ بهِ والتي ينبغي احترامها، مثل حق الاختلاف، والحق في الحق (فمتى عُرِفَ الحقّ سُلّمَ به لقائله بدون تعنت)، وبينَ حوارٍ تمَّ بالفعل بينَ متحاورين مختلفي الديانة، لكنهما مفكرين معروفين وهُما: الأستاذ الجامعي والكاتب والشاعر عبد المجيد بنجلون كمُسلم، والقس المسيحي جاك لوفرا الحاصل على دكتوراه في اللاهوت من جامعة ليون الفرنسية سنة 1984.

إن إْجراءَ الحوار بين الفكر الطهائي الحواري منْ جهةٍ والحوار العملي بين الرّجُلين من جهةٍ أُخرى، يتِمُّ في بَحثنا هذا، منْ خلال رصْد مدى ملاءمة وانسجام مضامين الحوار العملي الذي تم بين المفكرين، وآلياته الحِجاجية والاستدلالية مع نموذج الحوار التي يتصوره الدكتور طهَ عبد الرحمان، والذي يُضفي عليه بالتأكيد طابعا أخلاقيا، يرْفعُهُ إلى مستوى الحقيقة كما جاء في كتابيه «حوارات من أجل المستقبل» و«في أصول الحوار و تجديد علم الكلام» لكونه يُسلم بأهمية الحوار من وجوهٍ ثلاثة أساسية أولها أن طريق الحق إنما هو طرقٌ شتى، وثانيها أن تواصُلَ الحوار بينَ الأطراف المختلفة، فئات وأفراد يقود إلى تقلص شقة الخلاف بينهما وثالثها أن الحوار يسهمُ في توسيعِ العَقْلِ وتَعْميقِ مَداركه. فإلى أي حدّ كان الحوارُ بين عبد المجيد بنجلون وجاك لوفرا يقرّبُ رِؤيتيهما لقضايا دينية وثقافية وسياسية وغيرها؟ وإلى أي حدّ يُمكنُ أنْ نَلمسَ توسع مدارك كلّ منهما من خلال عَرض الآخر أو «اعتراضه»؟ إلى أي حدّ نَجدُ في كلماتهما إيمانا عميقا بذلك التعدد في الطرق الموصلة إلى الحق؟ ماهي الأخلاقيات المُعْلنة في حوارهما بِصدد

«الحوار نفسه» وماهي الأخلاق التي نلمسها كقراء في مُمارستهما للحوار؟ وماهي هذه القضايا التي كانتْ موضوعا للحوار؟

سنُجيبُ عن هذا التساؤل من خلال المحورين التاليين:

مفهومُ الحوار عند طه عبد الرحمان؛

معالمُ الحوار عند كل من عبد المجيد بنجلون وجاك لوفرا

1 ــ مفهوم الحوار عند طه عبد الرحمان :

يعتبرُ الدكتور طه عبد الرحمان أن أصل الحوار هُو الاختلاف، فالحوار ينزلُ من الاختلاف منزلة الداء من الدواء. فأصلُ الكلام هُو الحوار وأصل الحوار هُوَ الاخْتلاف. إنَّ الحوار بهذا المعنى حقيقة كلامية. وهي حقيقةٌ تستحقُّ الاهتمام. لكن إن كان البعضُ لا يرى فيها ما يثيرُ العجب أو الأهمية، فلأن الحوار مثله مثل مجموعةٍ من الحقائق الجلية في حياتنا لا نندهشُ إزاءها، على اعتبار أنها جليةٌ، ولا خفاء فيها، وقريبةٌ لا بعد معها. لكن التأمل في أهميتها يضفي عليها طابع الجدة وكأنها لم تُوجدُ إلا بعد أن انتبهنا إليها. والحقيقتان اللتان يزكيهما الفيلسوف طه عبد الرحمان في الكلام هما: «الأصلُ في الكلام هُو الحوار»، و»الأصْلُ في الحوار هُو الاختلاف» (1).

لننظر كيف يوضحُ الفيلسوف طه كلا الحقيقيتين:

1. الأصلُ في الكلام هُو الحوار:

إن الفيلسوف طه عبد الرحمان إذ يعتبرُ أن الكلام يقتضي تواجدُ اثنين، أي متكلم ومتكلم معه، فإنه في ذات الوقتِ يربطهُ في الدلالة اللغوية العربية بلفظ آخر وهو لفظُ « الخطاب « وهُو يفيدُ من ضمن ما يفيده، معنى «الازدواج»، فلا خطاب إلا بالتوجه إلى المُخاطب. ويقصدُ المفكر المغربي بذلك أن يكون الازدواج حاضراً في ذات المتكلم أيضاً. يمكنُ أن نفهم من ذلك أن الذي يحاورُ غيرهُ لا محالةَ هُو أيضا قادرٌ على مخاطبة نفسه. وهذا النوع الأخير من المُخاطبة يعتبرهُ الفيلسوف ازدواجية أيضاً.

لكن يحدثُ أن يكونَ الإنسانُ وحيدا، فيُحدثُ نفسه، فَهلْ تتعارضُ مُحاورةُ الذات مَعَ مبدأ الخِطاب الّذي يقتضي أن يكونَ اثنان وليس واحدا. وهذا يُذكّرنا بما ذهبَ إليه هايدغر في معرض تمييزه بين العُزلة والتوحد، وذلك في نصٍّ جميل بعنوان «لماذا نُحبُّ البقاء في الأرياف؟ إذ يقول:» غالباً ما يندهشُ أهلُ المدينةِ من انعزالي الطويل الرتيب في الجبال مع الفلاحين. إلا أنَّ هذا ليس انعزالاً، إنّما هي َ الوحدة. ففي المُدن الكبيرةِ يستطيعُ المَرْءُ بسهُولةٍ أنْ يكونَ منعزلاً أكثرَ من أي مكانٍ آخر، لكنّهُ لا يستطيعُ أبداً أنْ يكونَ وحيداً. ذلك أن للوحدة القُدرة الأصلية على عدمِ عزلنا، بل إنها على العكس من ذلك، ترمي وجودناً بأكمله في الحوار الواسع مع جوهر الأشياء كُلّها» (2) فوجودُ هذا الحوار مع الذات ومع جوهر الأشياء قَدْ يدفعُ البعض إلى الاعتراض على فكرة أن الحوار يقتضي اثنين. لكن هذا الاعتراض مردودٌ على أصحابه. فالخطاب المتوجه إلى الذات ليس حقيقةً أصليةً، وإنما هُو حقيقةٌ متفرعةٌ عن حقيقة أخرى وهي «الكلام مع الغير» أو مخاطبة الغير. فهي تَحصُلُ منها بطريق المماثلة أو المُشابهة، إذ الحوارُ مع الذات هُو تعاملٌ مع الذات

كآخر، فيعملُ الخيالُ على اختراع ما هُوَ قوامُ العلاقة مع الغير. أو بعبارةٍ أُخرى: إنّهُ نوعٌ من القياس للكلام الداخلي على الكلام الخارجي قياساً إيجابيا. (3)

والحوارُ مع الذات أو الحوار النفسي بحسب مفكرنا يجعلُ هذه الأخيرة تكونُ واحدةً من الناحية الخَلْقية، لكنها اثنانِ من الناحية الخُلُقية. وبالتالي فالحوارُ مع الذات يبينُ أن الذات لها تَعَدُّدا وهُو تعدُّدٌ اعتباري وليس تعددا واقعيا، أو باصطلاح البلاغيين أنّ لها تَعَدُّداً مجازياً لا تَعدداً حقيقياً. لكنْ يُمكنُ أن نرى في هذا الحوار النفسي أيضاً ثُنائية لا يُشيرُ إليها د. طه عبد الرحمان في هذا السياق، وهي ثنائية الروح والجسد، فالروح فيما تشيرُ إليه بشكلٍ عام من فكر وإرادة ووعي قدْ تدخلُ في حوارٍ مع الجسد بما هُو مجموعة أجهزة لها مطالب وحاجات خاصة. هذا النّوعُ من الحوار يقتضي التّعاملُ مع الجسد كآخر (4) أو كغير. وهذا يُزكيه أيضا التّصور الكانطي للجسد. حينما يدعو إلى الاهتمام به والانتباه إلى حاجاته « إن الانتباه الدائم إلى الحيوان الكامن في الإنسان هُو واجبٌ على الإنسان إزاء نفسه» (5). إن الذات إذن من خلال هذا التّصور الكانطي نفسه تُصبحُ متحاورةً مع ذاتها داخليا.

وبالتالي، يُمكنُ أن نستنتج مع فيلسوفنا طه، أنهُ متى كانَ الخطابُ بين اثنين متمايزين خَلْقيا أو واقعياً أو حقيقيا، كانَ الحوارُ مُظْهراً أو حواراً صريحاً، ومتى كان الزوجان أو المتخاطبان متمايزين خُلُقيا كان الحوارُ مُضمراً أو ضمنياً.

2. الأصْلُ في الحوار هُو الاخْتِلاف :

إنها الحقيقةُ الثانية التي يُركّزُ عليها الدكتور طه عبد الرحمان. فالحوارُ مصدره الاختلاف أو الضدية، والحوارُ لا يكونُ إلا بين ضدين متقابلين. أَحدهما يُطلق عليه اسم « المُدّعي» وهُو صاحبُ رأيٍ مخصوص، يقولُ به ويعتقده؛ و يُطلقُ على الثاني اسمُ «المُعترض»، وهُو الذي يعترضُ على ذلك الرأي المخصوص ولا يعتقدُ به. (6)

بهذا المعنى يجعلُ الدكتور طه عبد الرحمان جميع حواراتنا حوارات أساسُها الاختلاف، وهُو أمر يُمكنُ الاعتراضُ عليه بالقول أننا في الحياة اليومية العادية قَدْ نتحاورُ انطلاقاً من اتفاقنا مثلا في حالة تجاذب أطراف الحديث ونتذاكرُ في مسألةٍ مُشتركة. فهل هناكَ اختلافٌ ما يقبعُ خلف تلك الحوارات التي يُسميها الفيلسوف بـ الحوارات الاتفاقية»؟

يُجيبُ الدكتور طه عبد الرحمان عن هذا السؤال باعتباره أنَّ «الحوار الاتّفَاقي» ليس حقيقةً كلاميةً أصليةً، بلْ هي حقيقةٌ مُتفرعةٌ على حقيقةٍ أخرى وهي « الحوارُ مع الاختلاف» والذي يُسَميه الدكتور طه بـ»الحوار الاختلافي». فأي اتفاقٍ لا يخلو من اختلاف في وَاقِع الأَمْر، إما أن هذا الاختلاف قدْ سبقهُ أو

ما نجدُه في خطاب الرجلين هُو ذاك الوضوح الذي لا يقبلُ لفا ولا دوراناً ولعلّ ذلك نابعٌ من قدراتهما الأدبية، وخبرتهما في التواصل، لكن ذلك نابعٌ أيضاً من قدرتهما على الإفصاح بدون تقيةٍ.

أنه لم يسبقهُ. فإذا كان الاتفاق مسبوقاً باختلاف، فهو نتج عنهُ بعد تذويب هذا الاختلاف، أي أنه بمنزلة النتيجة التي نجمت عن الاختلاف. وإذا كان الحوار الاتفاقي غير مسبوقٍ بأي اختلاف فمعناهُ أن الاختلاف يحصل من الاتفاق بطريق المقابلة أي أننا نقابلُ مَن يتفق معنا كأننا نقابلُ من يختلف معنا، هكذا تكونُ المُقابلةُ نوعاً راسخا من الاختلاف، فيكون الفردُ قد قابل علاقته بمن يوافقه بعلاقته بمن يُخالفهُ. إن الحوار الاتفاقي إذن هُو ممارسةٌ اختلافية.

بالإضافة إلى هذه الحُجة التي بموجبها يكونُ «الحوار الاتفاقي» هُو في عُمقه حِوارٌ اخْتلاَفي، يُقَدّمُ الدكتور طَهَ عبد الرحمْان حُجةً أُخرى وَهِيَ حُجةُ الواقع الذي يشهدُ على سيادة «الحوار الاختلافي» فمما لا شك فيه أن الخطابات منتشرةٌ بشكلٍ كبير في الحياة اليومية انطلاقاً مِنَ الحديث اليومي العام وانتهاءً بالحديث الفلسفي الخاص؛ وغالبا ما يكونُ الداعي إليها هُو حُصولُ اختلافٍ بقدر ما أو بنوعٍ ما، ويميّزُ الدكتور طه بين الحوارات ذا ت الفائدة العامة والحوارات ذات الفائدة الخاصة (7). ويقدم مجموعةً من الأمثلة للنوع الأول مثل:

«الاستجوابات الصحافية بمختلف وسائل الإعلام» و»المُطارحات المذهبية داخل الأحزاب» و»المُداخلات السياسية داخل المجالس»، و»الجلسات القضائية داخل المحاكم» و»المُفاوضات التجارية داخل الأسواق» و»المناظرات المهنية داخل المؤسسات» و»المباحثات العلمية داخل المؤتمرات». ويُمكنُ لنا نحن أن نُضيفَ مثالاً آخر بالمراسلات العلمية أو الأدبية أو الفلسفية مثل مراسلات عبد المجيد بنجلون مع جاك لوفرا. (8)

كما يُقدّمُ أمثلةً للنوع الثاني مثل:

«المناقشات بين الأفراد في الأوساط العائلية» و»المُجادلات بين الأقران في الأندية» و»الخُصومات بين الأزواج». ولا شك أن هذا الحوار يفوقُ من حيث التوافر ذلك الحوار الاتفاقي الذي قد يتجسدُ من خلال الأمثلة التالية:

«الحوار الاستخباري» الذي يكونُ الغرضُ منه الحصول على معلومات معينة و»الحوار الاستشاري» الذي يقصدُ الوصول إلى اتخاذ قرار في مسألة ما؛ و»الحوار التربوي» الذي يكونُ الغرضُ منه التكوين والتعليم؛ و»الحوار التدبيري» الذي يكونُ الغرضُ منهُ تحديدُ غَرضٍ مَخصوصٍ أو وسيلةٍ مَخْصوصةٍ لتحقيقه.

إنَّ هذه الأمثلة التي يقدمها طه على الحوار الاتفاقي، قد تتضمنُ بدورها ما يعطيها الطابع الاختلافي. فالحوار التدبيري نفسه، يمكنُ أن يحصل من خلال جملةٍ من الآراء المُتنازعة، كل منها يسعى إلى هَدفٍ مخصوص وكيفية مخصوصة وعمل مخصوص، وهذا التعدد في الآراء أو الاقتراحات ينطوي على ما يجعل الحوار الاتفاقي، «حواراً اختلافيا».

وكَخلاصة لهذا القول الطهائي هنا، يُمكنُ أن نجزم أنه مهما كان اثنان أو ضدان، فثمةُ حوارٍ اختلافي، فإذا كان الضدان متواجهين، كان الحوارُ الاختلافي صريحاً أو مباشراً، ومتى كانَ الضدان أحدهما واسطةٌ للآخر (كالقياس على المقابل)، كانَ الحوارُ الاختلافي حواراً غير مباشرٍ أو بعيدًا. (9)

لكن ماذا يترتبُ على ما ذهب إليه فيلسوفنا من تأكيد لهذين الحقيقتين: حقيقة أن «الأصل في الكلام الحوار» و»الأصلُ في الحوار الاختلاف»؟

3. « الجماعة» و«المُنازعة» كَنَتيجَتيْن متناقضتين للكلام والحوار.

يذهبُ طه عبد الرحمان إلى اعتبار الحقيقتين «الأصلُ في الكلام هو الحوار» و«الأصلُ في الحوار الاختلاف» حقيقتين لطيفتين، إذ لطفهما نابعٌ من ارتباط الجلاء بالخفاء فيهما.

فالنتيجة المترتبة عن الحقيقة الأولى تُشيرُ إلى أن الكلام يقتضي وجود الجماعة، لا وُجودَ الواحد؛ والجماعةُ الحوارية قد تتكونُ من فردين عاقلين (10) أو أكثر حتى تمتدَّ إلى المجتمع بأسره أو القوم أو الأمة (11) مثل الحوار بين الأحزاب في الحكومة و بين الأحزاب في المُعارضة، بل إنَّ هذه الجماعة قدْ تسع المجتمع الإنساني بأسره – أي العالم- كما هُوَ شأنُ «الحوار بين الغرب والشرق» و«الحوارُ بين الشمال والجنوب» و«الحوارُ بين دينين» والحوارُ بين حضارتين» (12).

كما أن الحقيقة الثانية يترتبُ عليها أن الحوار يقتضي بالضرورة وجودَ «المنازعة»، لا وُجودَ الموافقة ؛ فعلى المستوى الفردي قد يحصل التنازعُ في الرأي وعلى المستوى الطائفي قد تَحدثُ المنازعة بصدد المذهب، كما هُو حالُ النزاعات المشهورة في تاريخ الإسلام والتي مازال بعضُها قائماً إلى يومنا هذا بحسب طه، مثل «النزاع بين الأَشَاعِرة والمعتزلة أو بين السلفية والصوفية أو بين السنة والشيعة أو بَين المجتمع الأمريكي مَثَلاً وَالمُجْتَمَع الصيني أو يتسعُ التنازُعُ إلى مجموع العالم كالذي أخذَ يشتدُّ بين أهل الإيديولوجيا الغربية وأهل المذهبية الإسلامية (13).

وهُنا ينبغي أن نلتفتَ مع الأستاذ طه إلى هذه المُفارقة التي تجمعُ بين الجماعة والمنازعة. أليس من المعروف أن نربط الجماعة بالألفة والتعارف والتعاون، وهُما نقيضان للمنازعة؟ ألا يُمكنُ أن ننظُرَ إلى المُنازعة على أنها ترتبطُ بالتنافر والمنَاكرة وهُما ضدان للجماعة؟ ألا يرتفعُ مُقتضى العقل بموجب هذه المفارقة التي تجمع بين الكلام والحوار فتجمعُ بين الجماعة والمنازعة، فيصيرُ هذا الجمعُ بينهُمَا ضرباً من المُحال؟

إنَّ المُفكر طه عبد الرحمان يرى في هذه الشّبهة ما يعتبرهُ الإشكال الجوهري لمفْهُوم الحِوار. ويَصُوغُ هَذا الإشْكال كالتالي: كيفَ يُمكنُ أن يكون الحوارُ في ذات الوقت جماعيّاً ونزاعيّاً؟

ولكي يَعالجَ هذا الإشكال ركّزَ الفيلسوفُ على مدخلين أساسيين:

4. حل الإشكال الخاص بالحوار الاختلافي النَّقدي

من الناحية الصورية يتواردُ الوصفان «الجماعي» و«النزاعي» على مفهوم الحوار باعتبارين مُختلفين لا يدفع أحدهما الآخر أبدا. إذ الأولُ يتقَوّمُ بالجماعةِ باعتبار عدد أفرادها وبالتالي نتحدثُ عن الاعتبار الكمي، أما الثاني فيتقومُ بالنزاع باعتبار نوع العلاقة التي تقومُ بينهم، وهُو الاعتبارُ الكيفي، ومن الواضح

حسب طه عبد الرحمان، لا كلام بدون حوار ولا حوار بدون اختلاف، كما أن أبهى هذه الاختلافات هو الاختلاف الذي يتأسسُ عليه الحوار النقدي من أجل تذويب تلك الاختلافات.

تبعا لهذا المنطق أن يجتمع الوصفان بمعنى أنْ تَقُومَ الجماعةُ وَيقُومَ النّزاعُ بينَ أفرادها. هكذا يظهرُ من خلال تفكيك مضمون وشروط الوصفين لا يتضمنُ أي تعارضٍ أو تناقضٍ. ففي الممارسة الحوارية ليس اجتماعُ « المُنازعة» و«الجماعة» أمراً مردوداً ولا مُحالاً، بلْ هُوَ أمرٌ ممكنٌ ومقبولٌ معاً.

ولكونِ هذا الحوار الذي يجمعُ بين هذين الأمرين المتناقضين موجوداً ومقبولاً، فإنَّ أفضلَ تَجَلٍّ له يسمحُ بشرحه هُو «الحوار النقدي» بحسب المنظرين المُعاصرين للحوار الذين يسمونه أيضا «الحوار الإقناعي» أو «الحوار العقلي»، ويُسميه طه عبد الرحمان أيضا بالحوار الاعتراضي (14)، وقَدْ سماهُ عُلماءُ المسلمين أيضا بـ «المُناظرة». ويعَرّفهُ الدكتور طه كما يلي:

« الحوارُ النّقْدي» هُوَ الحوارُ الاختلافي الذي يكونُ الغَرضُ منهُ دفعُ الانتقادات – أو قل الاعتراضات- التي يوردها أحدُ الجانبين المُتحاورين على رأي- أو قُل دعوى- الآخر بأَدلةٍّ معقولةٍ ومقبولةٍ عندهما معاً».

هذا التعريف للحوار الاختلافي يسْمَحُ لنا بالانتقال إلى توضيح أنَّ عُنصري «الجماعة» و«المُنازعة» في الحوار النقدي يتوافقا، وحتى يثبتَ ذلك أستاذنا طه لجأ إلى النظر في مقابلات ثلاث:

أ ــ المقابلة بين الاختلاف النقدي والعُنف:

يُميّزُ الدكتور طه عبد الرحمان بين «العُنف الأشد» أي القمع، و«العنف الأخف». فالأول هُو الذي يحدثُ حينما تغيبُ الحجةُ لدى طرفٍ من أطراف الحوار فيلجأُ إلى إنهائه بالقوة، أي أن غياب البُرهان يعَوّضُ بالسلطان أو أن الحوار يُعوضُ بالحصار. وهذا العنفُ قد يكونُ ماديا أو معنويا أي أنه يمسُّ الخَلق أو يمسُّ الخُلُق. أما الثاني، فهُوَ الذي يُسميه الدكتور طه ب «الحسم » ويُقصدُ به فضُّ الاخنلاف بوساطة تحكيم طرفٍ ثالث، وهذا التحكيم يكونُ بمثابة تأديب للطرفين معًا (15).

الاختلاف في الرأي لا يندفعُ بواسطة القمع كما لا يندفعُ بواسطة الحسم، لأنَّ أحد المُتحاورين قد يجدُ في نفسه حرجاً ممّا حسمَ به، فلايُسَلّمُ. أما ارتفاعُ الحرج بالإقرار بالصّواب الذي يظهرُ عند الطرف الآخر فَهُو وحده ما يُحققُ الخُروج من الاختلاف (16).

وَلهَذا يَخلصُ هذَا المُفَكر إلى أن المنازعة التي ينبني عليها الاختلاف، توافقُ الجماعة كل المُوافقة أما المُنازعة التي تلجأُ إلى العُنف فَهي المُنازعةُ التي تضعفُ الجماعة قَمعاً كانَ أو حسماً. ولنا هُنا أن نتخيل جماعةً يَقُومُ الحوارُ دَاخِلهَا على الاختلاف والإقناع الذي يهتمُّ بذات الغير أيضا، لا شكَّ أن هذا المجتمع سيكونُ مُجتمعاً يُسلّمُ بالحق لصاحبه كلما ظهر على لسانه بالحجة والدليل.

ب ــ المُقابلة بين الاختلاف النقدي والخلاف

يُميز الفَيْلسوف طه عبد الرحمان هُنا بين نوعين من الرأي: رأي يبنيه صاحبه على حجج ودلائل ويسميه الرأي المُدلل تدليلا ذاتيا ورأي لا يبنيه صاحبه على دليل من ذاته وهُو ما يسميه طه رأي تَحَكُّمِي ويكونُ على ضربين: رأي مبني على التقليد وهُو ذلك الذي يتوسلُ بدليلٍ لغيره أو يورده بغير دليل، ورأيُ متَشَهي وَهُو الذي لا يتوسّلُ فيه صاحبهُ بدليل لغيره ولا بالأحرى بدليلٍ منْ عِنْده.

ومقتضى الخلاف تحديداً أن يكونَ في الآراء التّحكمية لكون صاحبها ليس هو من يبني الدليل، فإن كان

في الآراء التحكمية فهو تنازُعٌ لا اجتهادَ فيه، وإن كان في الآراء المُتشهية فهوَ تنازُعٌ لا عقلاني أوْ لِنَقُلْ تنازُعٌ لا تعقل معه. وبالتالي فالأنجعُ هو أن يكونَ الرأيُ قائماً عَلى التدليل الذاتي الذي لا تشهي فيه ولا تقليد، فيمكنُ حينها أن نربطَ به الوصفين التاليين: التعقلُ والاجتهاد وهكذا نصلُ مع الأستاذ طه عبد الرحمان إلى الفصل بين الاختلاف والخلاف بطريقة فريدة:

فالخلاف يحصُلُ بين الجُهلاء والمُقلدين أما الاختلافُ فيحصُلُ بينَ العُقلاء والمُجتهدين. (17)

إنَّ التنازُعَ إذن الذي يُضرُّ الجماعةَ هُو التنازُع الخلافي وليس الاختلافي. لكون هذا الأخير يوافقُ الجماعةَ كُلَّ المُوافقة ويحقق لها المنفعة، وتترتّبُ عليه علاقاتٌ قائمة من جهةٍ على مُقتضيات العقلِ التي تُحَدّدُ للمتنازعين أدوارهم، ومؤسسةٌ من جهةٍ أُخرى على مُقتضيات الاجتهاد التي تضمنُ لهم مواجهةَ أطوار حياتهم؛ ولذلك يدعونا طهَ إلى الحفاظ على هذا التنازُع الاختلافي الذي هُو بانٍ للجماعة، وإلى تقوية أسبابه أيضاً.

ج ـ المُقابلةُ بين الاختلاف النَّقدي والفُرقة

يربطُ الفيلسوف طه عبد الرحمان الفُرقةَ داخل الجماعة بلفظين آخرين وهما التفاوتُ والانشقاق فالأوّلُ، أي هو تفاوتٌ بين الأفراد أي إلغاءٌ للمساواة بينهم داخل نفس الجماعة أمّا الثاني فَهُو الانشقاقُ بين الصُّفوف، والمُرادُ به تَصدّعُ صرح الجماعة، بحيثُ تتفرقُ السبلُ بين الأفراد وقَدْ ينجمُ عن هذا التصدّع صراعات على السلطة أو أزمات اقتصادية ومفاسد اجتماعية وأخلاقية.

هذا لا نَجده في الاختلاف في الرأي الذي هُو محورُ الحوار النقدي، فالمتحاوران هاهناَ اتفقا على أنهما مختلفان منذُ البداية وأنهما يسعيان معاً إلى الوُصول إلى الحقيقة. فإذا ظفر أحدهما بالحقيقة فعلاقتهما بهما معا هي نفسها ولا يجوزُ لأحدهما أن يدعي الاختصاص بها ولا الافتخار بها على محاوره ولهذا فالحوارُ بهذا المعنى لا يُفرقُ بين المتحاورين بلْ يُسوي بَينَهُمَا (18). وبالتالي فالجماعةُ التي تنبني على هذا النوع مِنَ الحِوار تجمعُ أفرادها على الحق ولا ترومُ الإقصاء أوْ التهْميش. وهي لا شَكَّ ستكونُ جماعةَ ديموقراطية. وهُنا نفهمُ من كلام الدكتور طه عبد الرحمان أننا نسعى إلى مجتمعٍ يعترفُ بأفضلية الاجتهاد على التقليد. فموضوع الاختلاف والحوار موضوع اجتهاد بينما موضوع الاتفاق هو موضوع تقليد.

ضوابطُ الحوار الاختلافي النقدي:

لقد استطاعَ الدكتور طه عبد الرحمان تِبيانَ أنَّ الاختلاف في الحوار النقدي لا يَتعارضُ مُطْلَقاً مَعَ الصُّورَة الجَمَاعية التي ينطوي عليها الحوار، وكأننا به يقولُ مَا جَاءَ عَلَىَ لسَان عَبْد السَّلام بنعبد العالي أي أن «المسافة بين المتحاورين تزدادُ قُرباً كلما ازداد بعدهم، لا عن بعضهم البعض، بل عن ذواتهم» (19). وهكذا اتضحَ أن الاختلاف يتعارضُ مع كلٍّ من «العنف» و»الخلاف» و»الفُرقة». وبناءً عليه فالجماعةُ لا تتعارضُ مع المُنازعة حينما تلتزم بمبادئ وضوابط تبعدها عن هذه العناصر الثلاث. ويُحدد طه عبد الرحمان هذه الضوابط في ثلاثة:

الملف.

ضوابط صارفةٌ للعنف:

وتتمثّلُ في ضابط حُرّية الرأي وحرية النقد؛ بمعنى لا يجوزُ أن يمنع أحد المتكلمين من أن يرى رأياً ولا أن يوجه الآخر نقداً إلى هذا الرأي. ولا يمنع المعترضُ من الاعتراض ولا يُمنعُ المدعي من الادعاء وإثبات ادعائه. كما تتمثلُ في ضابط الحقائق المُشتركة؛ بمعنى أن الرأي يثبت بناءً على المعارف والأحكام المشتركة، وإثبات الدعوى بالاستناد إلى أقوى المُقدمات المُشتركة.

وتتجسدُ أيضا في ضوابط قواعد الاستدلال المشتركة أي الاجتهادُ في استخدام أقوى قواعد الاستدلال المُشتركة.

ضوابطٌ صارفةٌ للخلاف:

تتجسد هذه الضوابط في ضابط واجب الإثبات ومعناه أن تكونَ الآراءُ مثبتةً وعلى المعترض أن يدفع الدعوى بإثباتها بدليلٍ مقبول. كما تتمثلُ في ضابط الإثبات الأنسب بحيث يجبُ أن يكونَ الإثبات ملائماً للرأي المُثبت أي أن يثبت المدعي دليله بأنسب دليل ممكن. علاوةً على ذلك نجدُ ضابط الاعتراض الأنسب بحيث ينبغي أن يكون الانتقادُ ملائماً للرأي المنتقد.

ضوابط صارفةٌ للفُرقة:

وهي تتجسدُ في ضابط إحكام العبارة أي أن يجتنب المتحاوران آفات التأويل والتعبير، وبتوضيح أكبر أن ينشد كل من المتحاورين إحكام أقواله وتَحديد معانيه حتى لا تُحملَ على غير ما قيلتْ. ويضيفُ الفيلسوف هنا أيضاً ضوابط أخرى مثل ضابط استقامةُ السلوك أي أن يلتزم كل من المُتحاورين في الاستقامة الخُلقية في الأقوال والأفعال وضابط قبول الصواب واجتناب المُعاندة أي على كل من المُتحاورين أن يقبلَ النتيجةَ التي تَوصّلَ إليها حوارُهما، كائنةً ما كانتْ.

وخلاصة لفكر طه الحواري؛ ما يمكنُ أن نقول بصدد الحوار من خلال فكر طه عبد الرحمان هُو أنه لا كلام بدون حوار ولا حوار بدون اختلاف. وأن أبهى هذه الاختلافات هو الاختلاف الذي يتأسسُ عليه الحوار النقدي من أجل تذويب تلك الاختلافات. إن الحوار هاهنا يقومُ على العقل والفهم والاحترام وعدم اللجوء إلى العنف أو الحسم الذي هُو قَمعٌ من نوعٍ آخر. ولكي يكونَ الحوارُ النقدي ناجحاً فينبغي أن يلتزمَ بضوابطَ منهجيّةٍ ومنطقيةٍ مُحددة تصرفُ عنهُ الآفات الثلاث التي هي «العنف» و«الخلاف» و« الفُرقة». إن الجماعة التي تقوم العلاقات بين أفرادها على الحوار الذي يحترم الاختلاف في الرأي لا يُمكنُ أن تعرف انشقاقا ولا فرقةً ولا هضما لحقوقٍ في التعبير، بل هي جماعةٌ للحرية و«الديموقراطية». ترى هل هذه الضوابط سنجدها في الحوار بين المفكرين «جاك لوفرا» المسيحي وعبد المجيد بنجلون المسلم؟

II- المعالمُ الحوارية الطهائية في مراسلات عبد المجيد بنجلون وجاك لوفرا:

إن قراءةً أولية لكتاب حوار بين مؤمنين لمؤلفيه عبد المجيد بنجلون وجاك لوفرا تبينُ أن الرّجلين على قدرٍ كبير من فهمٍ لآليات الحوار، وهو ما أظهراه في هذه الممارسة الحوارية التي بينتْ الاحترام لخصائص الحوار الاختلافي النقدي، الذي لا يُفسدُ للودّ قضيةً. فحوارهما قد كان على احترامٍ كبير للشروط التي نجدُ

الدكتور طه يُؤكد عليها. علاوةً على أنهما جعلاننا، انطلاقاً من غلاف الكتاب وتدرجا مع الرسائل واستمتاعاً بالمضامين، نتوقف على لباقةٍ تجعلنا في صُلب حوارٍ اختلافي في لباس حوارٍ اتفاقي. وحتى ندخلَ في صلب الكتاب المُجسد لهذه الممارسة الحوارية. لننظر فيما قد يعطي الانطباع بأننا بصدد حوار اتفاقي.

1 ــ أنحنُ أمامَ حوارٍ اتفاقي:

1.1 عتبة العنوان: إخبارٌ بحوار اتفاقي؟

أوّلُ ما يظهرُ للقارئ هُو الغلاف الذي كتب عليه عنوان «حوار بين مؤمنين». فهذا العُنوان يجعلُ المتحاورين على قدم المساواة، ولا وجود هُنا لأي اختلاف ولا انشقاق أو فُرقة. وهذا قدْ يجعلُ الحوار بين المؤمنين معاً دون تحديد طبيعة دين كل منهما. فكلاهُما مؤمنين. لكن الذي يعرفُ أن الحوار أصلا لا يكونُ وفق إحدى الحقائق الطهائية إلا بناءً على اختلاف، فَهُو يتساءلُ عن طبيعة إيمان كل من الرّجُلين، إن كان لا يعرفهما، فإن افترض أنهما في نفس الدين فإنهُ يتصورُ أن الاختلاف هو اختلافُ يقوم على تحليلٍ أو تحريم، أو اجتهاد في تقوية هذا الإيمان أو في تدبر الكتاب المُقدس وهنا قد يكمنُ الاختلاف بين المتحاورين، كما يمْكنُ لهذا العُنوان أيضاً أن يُحيلَ إلى إمكانية تحويل أحدهما إلى دين الآخر، أي أن العُنوان جاء نتيجة لحوارٍ بين شخصين مُختلفي الديانة وقد وصلا إلى أن يُقنعَ أحدهما الآخر بالخروج عن دينه والدخول في الدين الآخر

فمن اسمي المُؤلفين يتضح أن أحدهما يحمل اسما مسلما « عبد المجيد» أما الآخر فيتخذُ اسما غربيا حتى لا نقول مسيحيا « جاك». وبالتالي فإن العنوان هنا الذي يبدو كـ»عنوان لحوار اتفاقي» يُعطينا انطباعاً أنه جاء نتيجةً لاختلاف سابق. إذ كما جاء على لسان الدكتور طه عبد الرحمان فالحوار الاتفاقي هُو إما نتيجةٌ لاختلاف أو أنه لم يسبق باختلاف لكنه وجهٌ آخر لهذا الاختلاف.

يلاحظُ أيضا أن في العُنوان لا وُجودَ لاسمِ ثالثٍ يُديرُ الحوار بين الرّجُلين وبالتالي فلاوُجودَ لمن يتدخّلُ فيحسمُ الحوار لصالح رأي على حساب رأيٍ آخر أو أن يسعى إلى التوفيق بين الموقفين تحت تأثير التزامٍ بالوقت مثلاً. وَهذا ما يعطي الانطباع الأولي أيضا بأن طرفي الحوار قادرين على تدبير اختلافهما بنفسيهما بدون أية وصايةٍ فكرية. وحينما نجدُ عبارة مكملةً للعنوان مراسلات (Echanges épistolaires)، آنذاك يتضح لنا أن الحوار أيضاً ليس مباشراً وجهاً لوجه، ولكنهُ حوارٌ عن بعد، وهُو ما ينقذُ المتحاورين من إكراهات المباشرة والبحث عن الحجج من الكتب المُقدسة أو من الكتب اللازمة، كما يسمحُ بالوقت للتفكير لبناء الحجج الذاتية. بمعنى أننا أمام ظروفٍ تسمحُ لكلي الطرفين بأن يكون بمنأى عن حوار ينبني على رأي التشهي أو على رأي مُقَلِّد، وهي بهذا المعنى ظُروفٌ تسمحُ ببناء رأي مدللٌ تدليلاً ذاتياً وليس

نحنُ في حاجة ماسة إلى توسيع مدارك الأفراد وتمكينهم من معرفة قيمة الحوار قَبلَ الحاجة إلى تقوية الحوارات الفعلية من باب تحصيل الإغناء الثقافي والقبول بالاختلاف.

الملف .

تدليلاً تحكّمياً.

إن افتراض أن العنوان هُو آخر ما وُضع في الكتاب يقتضي أن يكونَ مسبوقاً باختلاف أدى إلى اتفاقٍ مفاده الاعتراف من كل طرفٍ للطرف الثاني بإيمانه، أما افتراض أنَّ العنوان كان فكرةً قبليةً أسست لهذه المراسلات ومهدت لها، فمعناه أنّهُ اتفاقٌ يُخفي الاختلافات الَّتي تقْبعُ خَلْفَ كُلِّ توافق.

1.2 الصّداقةُ بين الرّجُلين هَلْ تُخفي اتفاقاً؟

في الصفحة الرابعة للغلاف نَجدُ أيضا أن الرّجلين صديقين لمدة طويلةٍ وأن أحدهما مسلمٌ والآخر مسيحي وهُو ما يُعطي من أول وهلةِ صورةً عن صداقةٍ في ظل الاختلاف الديني وأن المراسلات تحققت بينهما بعد سنواتٍ عديدة من التبادل الثقافي والديني وأن كليهما يعيشُ في المغرب: عبد المجيد بنجلون في الرباط وجاك لوفرا في بني ملال. أي أن المسافةَ التي تفصلُ بينهما هي حوالي 260 كيلومتر.

تخبرنا ذاتُ الصّفحة عن طابع الفترة التي تمتْ خلالها هذه المراسلات، فهي قد طُبعت بأحداث سياسية ودينية (20) مرتبطة بالحياة في العالم ككل ومَعَ ذلك استطاعا أن يتخاطبا بحريةٍ وأن يتبادلا الحديث بصدد الأفكار والانطباعات وأيضاً بصدد القناعات لدى كلّ منهما. لقد تبادلا أيضا الحديث بصدد هذه القناعات نفسها من أجل أنْ تتوسع مداركُهما لفهم معانيها ولتعلّمِ احترامها بشكلٍ أفضل. وتُخْبرنا ذاتُ الصفحة أن الحوار تم بعيداً عن كُل مواجهةٍ نَظرية، أيْ أنَّ هذا الحوار تمَّ بالاستشهاد بالواقع المعيش وبقراءة كل منهما له على ضوء البعد الإيماني. إنها بصدد تقديم شهادتين إذن عن التاريخ الذي تمت فيه المُراسلات. إذا كانتْ وحدةُ الزمن المعيش تُعطي تصوراً حول التقارب فإن داخل هذا التقارب يُمكنُ الحديثُ عَن القراءة الذاتية للوقائع والأحداث وهي ما يُمكنُ أنْ تُعطي احتمالا لاختلافٍ مخفي.

1.3المجال المعرفي والثقَّافي للرجلين:

1.3.1 عبد المجيد بنجلون وُلد بفاس، في 17 نونبر 1944، درس بجامعة (L'UHEI) بجنيف. كانَ مُدرسا، فترة إجراء الحوار، بكلية الحقوق بالرباط أكدال منذُ سنة 1976. نشرَ أزيدَ من أربعين مؤلفاً في مجال التاريخ الحديث، وروايات وأشعار وشذرات. من بين مؤلفاته: «شمال المغرب: الاستقلال قبل الاستقلال» كتاب بالفرنسية.

1.3.2 جاك لوفرا، وُلد بمدينة ليون بفرنسا، قسٌّ مسيحي في خدمة الكنيسة في المغرب منذُ سنة 1967. منذُ عشرين سنةً، نَشَّطَ مركز أبحاث مُخصص للمغرب تحت اسم « La source». إنّهُ أيضاً عُضو في مجموعة البحث الإسلامي المسيحي (GRIC) منذُ أزيد من 25 سنة. نُشرت أطروحةُ دكتوراه في اللاهوت المُعنونةُ بـ « Une expérience de dialogue , les centres d'études chrétiens en monde musulmans » قلتُ نُشرتْ بألمانيا ألطنبيرغ سنة 1987. لهُ مؤلفاتٌ أخرى من بينها «قوة الحوار» و«دينامية اللقاء، مقاربة أنثروبولوجية للحوار».

1.4 اختيار الكتابة كقناة للحوار:

يتّضح أن للرجلين اهتمامات ثقافية ولهما باعٌ كبيرٌ في التأليف، ومن تم لا غرابةَ أن يكونَ الحوارُ بين الرّجلين قد اتخذ لباساً له قناةَ الكتابة والمُراسلة، من جهة، كما أنّهُ قد تجاوزهما كفردين لأن يُصبح حواراً موجها للعموم أي للقراء، وهُو ما يشيرُ إليه الأستاذ عبد المجيد في رسالته الأولى(21). إن الكتابةَ بهذا المعنى تسمحُ لكل من الطرفين المتحاورين أن يحَقق حواراً مع الذات وحواراً مع الغير. فَكُلٌّ من المُتحاورين سيجري حواراً داخليا نفسيا، يتعاملُ فيه مع الذات كآخر، يُخاطبُ فيها قناعاتها ويبتعدُ عنها في اقترابٍ من الآخر، قبل أنْ يُوجه الخطاب إلى محاوره. علاوةً على ما تُضفيه أناقةُ الأسلوب الذي يتميزُ به الرجلان، الشيءُ الذي يجعلُ للحوار روحاً اختلافيةً تَسْكنُ جسد النص المكتوب. إنَّ براعةَ الكتابة لدى الرجلين، تجعلُ جسد المكتوب طيلة إحدى عشر رسالةٍ لكل منهما تُطاوعُ خُلقيهما لتظهره على المؤلف كله فأين يتجلى ذلك الخُلق؟

2. أخلاقيات المتحاورين:

2.1. المُخاطبة وفق ضابط استقامة السلوك:

2.1.1 صيغ النداء

في جميع الرسائل التي تم تبادلها نَجد هُناك اعترافاً من كل طرفٍ بأهمية ما يأتي به الطرف الثاني، كما نجدُ عبارا ت الاحترام مثلما يُخاطبُ قريبٌ قريبه في الغالب تبدأ بـ»عزيزي جاك» كما نَجد جاك يردُّ أيضا بـ «عزيزي عبد المجيد» وذلك في جميع الرسائل (22). صحيح أن أذاب المُراسلة يقتضي ذلك، لكن لا يكونُ ذلك إلا في حالة الرسائل التي تبعثُ للأقرباء، حيثُ لا نكتبُ عبارة سيدي التي تدُلُّ على خطابٍ رسمي. لكن يُمكنُ الانتباه إلى ما يُعززُ الصّداقة بين المتحاورين من خلال أول رسالة يبدأُ بها عبد المجيد حيثُ يختارُ عبارةً لـ» خرقاني» (23) فحواها:» حينما يلتقي صديقان حقيقيان لا يرى كل منهما إلا الآخر و لا يرى نفسه».

2.1.2 خِصلةُ المسؤولية

أثناء قراءتنا للكتاب نلمسُ حسَّ المسؤولية لدى المتحاورين. وكمثالٍ على ذلك نجدُ عبد المجيد بنجلون يعترفُ في أول رسائله بصعوبة الكلمات الأولى التي يُمكنُ البدء بها والتي توجهُ النقاش، لأن الحوار بينهما لن يكتفي بمُجرد أخبارٍ أو أفكار يتقاسمها صديقٌ مع صديق يعرفه لمُدّةٍ طويلة، بلْ يتعلّقُ الأمر بنص ستتمُّ قراءتهُ، وقد يُحكمُ عليه بقلة الفائدة هنا أو هناك (24). إنهُ اعترافٌ من عبد المجيد بنجلون بأن

الحوارُ مع الذات أو الحوار النفسي بحسب طه عبد الرحمن يجعلُ هذه الأخيرة تكونُ واحدةً من الناحية الخَلْقية، لكنها اثنانِ من الناحية الخُلُقية. وبالتالي فالحوارُ مع الذات يبينُ أن الذات لها تَعَدُّدا وهُو تعددٌ اعتباري وليس تعدداً واقعياً.

هذا الكتاب يتجاوزُهما نوعاً ما وبأنه بين مؤمنين ولكن قد يشملُ الأمتين المسلمة والمسيحية. وهُو تقديرٌ لحجم المسؤولية لشخصٍ يُمثل أمة من الأمتين (25). نَجدُ عباراتٌ أخرى من جاك لوفرا تبَيّنُ اعترافهُ بأهمية الحوار بعد أن يبرر لعبد المجيد بنجلون سبب تأخره عن المراسلة (26) وما سببُ التأخّر إلا ذلك الانهماك في مظاهر أخرى للحوار: لقاءٌ مثلا مع أحد الأئمة في البيضاء لتنشيط لقاء حول التفكير في تجديد البرامج الدراسية الخاصة بالتربية الإسلامية من أجل توسيع المدارك العقلية بشكلٍ أفضل مما كان موجودا في المقررات السابقة. كان ذلك في السبت 6 ماي 2006 (27). وفي الثلاثاء 9 ماي من نفس السنة، شاركَ في لقاءٍ حولَ الحوار بين الديانات نشطتهُ جامعة بني ملال. وفي الجمعة 12 ماي من نفس السنة كان في مكناس من أجل المشاركة في حفل توقيع لكتابٍ حول الحضور الإسلامي المسيحي في المغرب، خلال القرنين التاسع عشر والعشرين.

2.1.3. خِصلةُ التواضُع:

في أغلب الرسائل نَجدُ عبارات لا تحملُ صفة الإطلاق على مستوى الحُكم أو عبارات تَدّعي الجواب التام عن الأفكار والتساؤلات والانطباعات التي تردُ في رسالة الطرف الآخر، وَهُو مايُظهرُ الوعي بقيمة ترك الحوار مفتوحاً حتى تختمر الأفكار أكثر من خلال التعاون في بنائها بشكلٍ صريح بدون مجاملات،لا يفسدُ للاحترام صورةً أو روحاً مثلما نجدُ في هذه الجملة:» بالنسبة لي، لقد كنتَ في البداية، الأب جاك لوفرا، بعدها صرتَ جَاك، و سواءُ توجَّهتُ إليك بضمير «أنتم» أو بضمير « أنت» فإني لن أنسَ أبدا أنك الأب جاك» (28) وهُو مايبدو فيه احتراماً و تواضُعا. وفي كلام جاك لوفرا نَجدُ صورًا لهذا الوعي من خلال عبارات متعددة مثل «]سأحاول أن أتفاعلَ مع رسالتك[أقولُ أتفاعلُ حتى لا أقول أجيب. بالنسبة لي فالجوابُ قد يكونُ محدوداً جدا وقد يغلقُ هذا التجاذب للحديث، غير أن التفاعل أو ردَّ الفعل إزاء رسائلك سيسمحُ لنا بالتقدم معاً « (29) نحنُ إذن أمام وعيٍ بضرورة التعاون لبلوغ الحقيقة، وما الحقيقةُ إلا نتيجةٌ للنظر إلى المواضيع من جهاتٍ مختلفة، وبتقليبِ ذاك الموضُوع لرؤيته من زوايا مُختلفة، يتقلبُ العقلُ أيضاً ليعيدَ النظر في آليات نظره، بغيةَ الوصول إلى الحقيقة. فعلى قدر تقلّب العقل يكونُ توسّعه وتعمّقه، والعقلُ الذي لا يتقلبُ ليس بعقلٍ على الإطلاق» (30) كما نَجدُ هذه العبارة لعبد المجيد بنجلون التي يُصرح فيها بأنه لا يمكنُ لهُ أن يفتخرَ على محاوره بأي فضلِ ولو كانَ فضل الإيمان فالله يريدنا أن نكون خالين من الكبرياء لنكن من نكن، ولنعمل ما نعمل» (31).

2.2. ضابط إحكام العبارة وضابطُ «حرية الرأي والنقد»

2.2.1. حول طبيعة الإيمان:

ما نجدُه في خطاب الرجلين هُو ذاك الوضوح الذي لا يقبلُ لفا ولا دوراناً ولعل ذلك نابعٌ من قدراتهما الأدبية، وخبرتهما في التواصل، لكن ذلك نابعٌ أيضاً من قدرتهما على الإفصاح بدون تقيةٍ. يُعلنُ عبد المجيد بنجلون عن اختلافه مع أولئك المثقفين الذين يدعون أنهم مسلمونَ بالثقافة، بل يرفضُ هُو أن يكونَ الإسلامُ مُجرد ثقافةٍ، بلْ هُو أكبرُ من ذلك. إنه وحيٌ سماوي. وليسَ لديه أي شعورٍ بالنقص حينما يعترفُ

بسماوية القرآن الكريم وبكون الدين الإسلامي دينٌ مصدره متعالٍ، إنه الخالقُ عز وجل (32).

2.2.2. حول سلام الإسلام وانتقادات الغرب

كما أنّهُ يرفضُ بشكلٍ صريح أنْ يهاجم الغربُ الإسلام، لأن ذلك قد يقودُ إلى احتجاجات أو انتفاضاتٍ في مختلف بقاع المعمور، وهُو نداءٌ يوجههُ إلى جميع المُثقفين الغربيين الذين يهاجمون الإسلام باسم حُرية التعبير، فهم بالنسبة له مخطئون ما داموا لا يولون أية أهمية بالنسبة للإيمان في بُلدانهم، يعتقدون أن الأمر نفسهُ ما يَحصُلُ في بلاد الإسلام. كما أن بعض الأوساط الغربية بحسب عبد المجيد بنجلون « تُقدم دروساً في السلام للمُسلمين» في حين أنَّ وراءهم قُروناً من العنف والاقتتال بين الإخوة، وهُنا يستشهدُ بالمثل المغربي الذي يقول «خيرهم سابق» ليقلبه فيقول «شرهم سابق». ويؤكد أنه لا يقومُ بذلك لإثارة أي نعرة. ويستَشْهِدُ عَبد المجيد بنجلون بأنهُ وجدَ ملاحِدَةً في الغرب أكثر تَشددا في لا تسامُحهم بالمقارنة مع لا تسامح بعض المؤمنين إزاء الملاحدة (33). ونلاحظُ أن هذه الادعاءات التاريخية قد وافق عليها جاك لوفرا ضمنيا، لكنّهُ عاد إلى رسالةٍ سابقة ليبينَ أن النّظر في الأوضاع اليوم أفضلُ بكثير من العودة إلى الصُّور التاريخية، وقد استشهدَ هُنا بعبارةٍ أُخرى لعبد المجيد بنجلون يقولُ فيها هذا الأخير إنك « إن سألتَ ناسكاً عن شر العالم، فسوف يتحدثُ إليك عن خير العالم « بمعنى أن النظر إلى المتغيرات التي تَخلُق التفاؤل هي أفضل. فأوروبا احتفلت حينها بالسنة الخمسين لميلادها (25 مارس 2007) وفي هذا إشارةٌ إيجابية عن طي سنوات من الحروب بين بعض الدول الأوروبية مثل فرنسا وألمانيا. «أليس هذا ممكنا أيضا بين المسيحيين والمسلمين؟»، يتساءلُ جاك لوفرا.

3. نتائجُ الحوار:

لقد تفادى الحوارُ بين المؤمنيْن، العديد من القضايا المُشتركة والمُزعجة مثل مسألة تطبيق الشريعة، وضعية المرأة، الجهاد وهي المواضيع التي يُحب المسيحيون أن يتعرضوا إليها. كما لم يتم عن التثليث أو القداس الذي يتم فيه الحديث عن أكل لحم المسيح، وغيرها. وهُو اعترافٌ من كاتبي المؤلف.

لكن من بين النتائج الإيجابية التي تم التوصل إليها نجدُ التوحد في الإيمان بالله، مع ضرورة احترام الغرب لمشاعر المسلمين، وفي ضرورة قراءة الكتاب المنظور أي العبر الكونية، قبل قراءة الكتاب المسطور، أي القرآن. وهو الذي يحثنا على ذلك من خلال الآية الكريمة: «إن في خلق السماوات والأرض، واختلاف الليل والنهار لآياتٍ لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياماً وقُعوداً وعلى جنوبهم، ويتفكرونَ في خلق السماوات والأرض، ربنا ما خلقتَ هذا باطلاً سبحانك، فقنا عذاب النار» (34).

علاوةً على ذلك فالمسيحيين ينبغي أن يعرفوا صورة المسيح في القرآن الكريم ومدى التقدير الذي يقدره

مهما كان اثنان أو ضدان، فثمةُ حوارٍ اختلافي، فإذا كان الضدان متواجهين، كان الحوارُ الاختلافي صريحاً أو مباشَراً، ومتى كانَ الضدانِ أحدهما واسطةً للآخر (كالقياس على المقابل)، كانَ الحوارُ الاختلافي حواراً غير مباشرٍ أو بعيدًا.

المسلمون، لكن في كل احتفالات المسيح، لم يحدُ في الغرب أن تمت المناداة من قبل المسيحيين للحديث عن المسيح عيسى ابن مريم.

كما تَمّ الاتفاق على ضرورة احترام العيش المشترك وتنمية فرح العيش المُشترك رغم الاختلافات التي تبقى قائمةً بين الديانتين. لكن ينبغي الاستمتاعُ بالحياة في حضرة الخالق، والتخلص من المتخيل السيئ عن الديانتين الذي بُني من خلال التاريخ.

خُلاصة :

يتضحُ في هذه الخُلاصة أن العلاقة بين فلسفة طه عبد الرحمان الحوارية من جهةٍ والفكر الحواري العملي بين عبد المجيد بنجلون وجاك لوفرا من جِهَةٍ ثانية، تبدو علاقةَ تجسيد: إذ أن الحوار الممارس بين الرجلين، يتماشى إلى حدّ بعيد مع مفهوم الحوار وضوابطه عند الفيلسوف طه عبد الرحمان، رغم أن المجال لا يتسعُ للمزيد من التفاصيل والأمثلة والشواهد من الكتاب. هذا التكامل هُو ما يبينُ أن الفكر حينما يقومُ على الصدق والثقافة الواسعة فإنه يلتقي بعضه ببعض، ويتقارب عن طريق الحوار، ومن جهةٍ أخرى، فلو تحقق الحوار بشكل دائم ومستمر بشروطه الأخلاقية وضوابطه الفعلية بين الأفراد وداخل الوطن، فلا شك أن أمتنا ستكونُ بمواصفات تلك التي أخرجت للناس. نحنُ في حاجةٍ ماسة إلى توسيع مدارك أفراد أمتنا وتمكينهم من معرفة قيمة الحوار قبلَ الحاجة إلى تقوية الحوارات الفعلية دينياً وثقافياً وعلمياً لتحصيل الإغناء الثقافي وتوسيع المدارك ونبذِ العُنف والقبول بالاختلاف. ومع أملنا في أنْ يُحقق البحثُ هدفه، لنا دعوةٌ في ذات الوقت إلى توسيع دائرة الحوار في المجال الديني واستثمارها حُقوقياً منْ أَجلِ قضايا الإنسان عموماً وقضايا أمتنا الإسلامية خصوصاً.

الهوامــش :

1- طه، عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 2006، الطبعة الثانية، ص 27.

2- Martin Heidegger, « Pourquoi restons-nous en province ? », Magazine Littéraire, n° 235, nov.1986, PP.24-25

3- نفسه.

4- من مداخلة لي بعنوان " من أجل فلسفة للروح والجسد..من أجل فلسفة للحوار " خلال يوم دراسي بمدينة سوق السبت للإجابة عن سؤال الحاجة إلى الفلسفة اليوم. بتاريخ 12.02.2016

5- Emmanuel Kant: Doctrine de La Vertu Métaphysique Des Moeurs Deuxième Partie, P.121

6- نفسهُ، ص. 28

7- نفسه، ص. 29

8- وهُو موضوعُ بحثنا هذا: حوارٌ يتمُّ عن طريق المراسلات التي يمكنُ إحصاؤها في إحدى عشر رسالةٍ لكُل من المتحاورين.

9- نفسه، ص.30

10- فردين من الخاصة مثل المفكرين جاك لوفرا وعبد المجيد بنجلون أو فردين من العامة كالزوجين أو الشريكين أو الصديقين.

11- المصدر نفسه، ص.31

12- اختيارنا للحوار بين عبد المجيد بنجلون وجاك لوفرا يجدُ مبرراً له في كونه حواراً اختلافياً واتفاقياً في ذات الوقت، كما أنه حوارٌ بين ممثلين لدينين مُختلفين وحضارتين مختلفتين.

13 ـ نَحنُ الآن في حاجة فعلاً إلى هذا الحوار بين الإسلام والغرب والذي قد يتم بين المسلمين أيضا والمسيحيين. رغم أن بعض المسيحيين مثل كريستوفَ روكو، يعتبرون أنهم مدينين للمسلمين في الغرب بأنهم هم من أيقظوهم بضرورة العودة إلى الظهور في الميدان الفكري. فلولاهم لما ظهر قسيسٌ في وسائل الإعلام ولبقي المفكرون اللادينيون والعلمانيون هم من يهيمن على وسائل الإعلام المرئية تحديدا.

14 ـ المرجع نفسه، ص. 32

15 ـ نفسه، ص. 34

16 ـ نفسه، ص. 34

17 ـ لا شَك أن نمو المستوى الثقافي والصدق في البحث والحوار هُو ما يؤسسُ لثقافة الاختلاف ويعطينا صورةً للحوار العقلاني أما الحوار الذي يكونُ خلافاً فهُو شبيهٌ بما يقول إمام مسجد بوردو بفرنسا، طارق أبْرو والذي يسميه صدامُ الجهالات. [نقلاً عن إدوارد سعيد]

18 ـ نفس المصدر، ص. 36

19 ـ الفلسفةُ أداة للحور بنعبد العالي عبد السلام، الفلسفة أداة للحوار، دار توبقال، الدار البيضاء الطبعة الأولى، 2011، ص. 8.

20 ـ من بين هَذه الأحداث خطاب بينيديكتوس السادس عشر والذي أثار غضب المسلمين حينما جاء في خطابه ما يشير إلى انتشار الإسلام بالسَيف

21 ـ Benjelloun, Abdelmajid, Dialogue entre deux croyants , Echanges épistolaires , L'Harmattan, 2009 , Paris , P.5

22 ـ هذه الصيغ اثناء النداء أو أثناء التوديع على أمل اللقاء حاضرةٌ في الرسائل الاثنين والعشرين كلها.

23 ـ Cité par Majrouh, Rire avec Dieu , Albin Michel , Colletion Spiritualités vivantes , 1995, P.151.

24 ـ نفس المصدر ص، 5.

25 ـ نفسه.

26 ـ الرسالة الأولى لجاك لوفرا، الصفحة، 15 من نفس الكتاب.

27 ـ نفسه.

28 ـ نفس المصدر، الرسالة الأولى، ص. 6.

29 ـ رسالة الأولى لجاك لوفرا، ص. 17

30 ـ د طه، عبد الرحمان، حواراتٌ من أجل المستقبل، منشورات الزمن، الطبعة الثانية، ص. 5

31 ـ المصدر نفسه، ص. 6.

32 ـ عبد المجيد بنجلون: الرسالة إحدى عشر، ص. 185

33 ـ رسالة إحدى عشر لعبد المجيد بنجلون من نفس الكتاب الصفحة، 185

34 ـ سورة آل عمران: الآيتين 192-190.

+++

لائحة المراجع :

بالفرنسية :

- Levrat, Jacques, et Benjelloun, Abdelmajid, Dialogue entre deux croyants, Echanges épistolaire, L'Harmattan, 2009 ; Paris

- Levrat, Jacques, La force du dialogue,Editions Marsam, 2003 -----Emmanuel Kant: Doctrine de La Vertu Metaphysique Des Moeurs Deuxième Partie, P.121.

Martin Heidegger, « Pourquoi restons-nous en Province ? », Magazine Littéraire, n°235, nov.1986, PP.24-25.

بالعربية :

لوفرا،جاك، الحوار، ترجمة: الهدراتي نجية والسعيد الركراكي، مطبعة Force Equipement، الطبعة الأولى، 2012.

- بنعبد العالي، عبد السلام، الفلسفة أداة للحوار، دار توبقال، الدار البيضاء، ط.1، 2011.

-طه، عبد الرحمان،الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 2006، الدار البيضاء، المغرب.

- د. طه، عبد الرحمن، في أصول الحوار وتَجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2007، الدار البيضاء، المغرب.

- د.طه، عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى 2005، الدار البيضاء، المغرب.

الحداثة كما يراهـــــا طه عبد الرحمـــــن

سعيد عبيدي *saidabidi33@gmail.com* // أستاذ باحث في مجال حوار الحضارات ومقارنة الأديان

كانت الحداثة ولا تزال في جوهرها ثورة على التّراث القديم، تراث الماضي وحتّى الحاضر من أجل خلق تراث جديد، والحداثة اليوم تمسّ كلّ المجالات إذ نجدها في العلم كما في الأدب والفلسفة والمناهج والاجتماع...الخ، لا وطن لها، أو على الأقل لم تعد محصورة ولا قابلة للحصر، في رقعة من الأرض، إنّ الحداثة تبدأ باحتواء التّراث وامتلاكه، لأنّ ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة من القطائع النّسبية معه، بهدف الوصول إلى تراث جديد نصنعه، فالحداثة اليوم ديدن الحياة في كلّ مجال؛ فهي ضرورية لإنتاج المعرفة، ضرورية للتّجديد والاجتهاد في كلّ ميدان؛ في ميدان الدّين كما في ميادين العلم والفلسفة والسّياسة والاجتماع والاقتصاد.

ولهذه الضرورة أصبح مفهوم الحداثة من المفاهيم الأكثر تداولا وحضورا في الدّراسات الفكرية والأدبية والنّقدية العربية والإسلامية، فقد انتقل هذا المفهوم إلى السّاحة الفكرية العربية الحديثة والمعاصرة على يد مجموعة من المفكّرين الذين عملوا على إثباته في نسيج الثّقافة العربية باسم التّحديث والتّجديد، فتعدّدت بذلك الأبواب والمداخل «منها ما هو أدبي وفنّي وربّما يشهد على ذلك مسرح توفيق الحكيم وروايات نجيب محفوظ، وشعر نازك الملائكة وبدر شاكر السيّاب وأدونيس، وسينما صلاح أبو سيف ويوسف شاهين، وخارج حومة الأدب والفنّ وفي رحاب الفكر والإنتاج النّظري ولدت الحداثة الغربية مرّة ثانية بأنساب عربية، وهذا ما تشهد عليه صرخة عبد الرحمن البدوي الوجودية، وصرخة فؤاد زكريا الوضعية، وأنتروبولوجية علي الوردي، وشخصانية محمد عزيز الحبابي، وتاريخانية عبد الله العروي، وجدلية حسين مروة وطيب تيزيني وصادق جلال العظم، وفوكوية محمد عابد الجابري، وسيميائية محمد أركون، ونقدية حسن حنفي التّاريخية... هؤلاء جميعا وغيرهم شهود على تلك المغامرة الفكرية المستمرّة في فتح قارة الحداثة في الفكر العربي» (1).

ولكن في المقابل ظهر مجموعة من المفكّرين العرب الذين دعوا إلى النّظر بعين الحيطة والحذر إلى هذه

تعدّ محاولة طه عبد الرحمن واحدة من أبرز المحاولات على مستوى الفكر الإسلامي المعاصر في بلورة نظرية عن الحداثة «الإسلامية»، وذلك لطبيعة الجهد المعرفي والتّأسيسي الذي تميّزت به عن غيرها من المحاولات الأخرى السّابقة عليها.

من شأن محاولة طه عبد الرحمن أن تسهم في إعادة الثّقة بالفكر الإسلامي، وتحررنا من تلك النّظريات والمواقف المفتونة والمنبهرة تجاه حداثات الآخرين، وكأنّ لا حداثة لنا ولا شأن لنا بها.

الحداثة وهذا الكمّ الهائل من المعارف والمناهج القادمة من الغرب، ومقاربتها بالأسس والمبادئ التي تقوم عليها الثقافة والهوية العربية الإسلامية، وهذا لا يعني رفض الحداثة الغربية كلّية وإنّما البحث عن الكيفية التي يمكن بها استقبال هذه الحداثة وتأصيلها في التّربة العربية الإسلامية؛ حتّى تصبح قابلة للتّأقلم وتؤتي ثمارها المنتظرة، ومن بين هؤلاء كان المفكّر المغربي طه عبد الرحمن (2).

ويمكن تعريف الحداثة بأنّها «مجموعة العقائد والميول التي لها هدف مشترك؛ يتمثل في تجديد الثيولوجية، والعقد الاجتماعي وسلطة الدّين؛ لجعلهم يتماشون مع ما نؤمن به أنّه ضروري في حياتنا» (3)، أو هي «حالة ثقافية وحضارية ومجتمعية جاءت كتعبير عن حالة المجتمعات الصّناعية الغربية التي بدأت منذ القرنين التّاسع عشر والعشرين، وهي في الوقت نفسه امتداد لجهود حثيثة بدأت منذ القرن السادس عشر في أوربا» (4)، كما يمكن تعريفها بالقول «أنّها تعني إتاحة التّطور والتّفتح لكلّ الإمكانات، والاحتمالات من أجل أن يتمكّن الفرد من التّمتع بها، إنّها تعني تنمية القوى المنتجة وتنمية الوعي بالذات» (5)، أو «هي سلسلة من التّحوّلات في المجتمع المعاصر قائمة على أساس التّمدن والتّصنيع، والعلم والتكنولوجيا، والتي أصبحت أساسا لفكرة الشكّ الدّيني وعدم الاعتقاد بصحّة الكتب المقدّسة» (6).

فالحداثة إذن ليست مفهوما سوسيولوجيا أو مفهوما سياسيا أو مفهوما تاريخيا بحصر المعنى، وإنّما هي صيغة مميّزة للحضارة تعارض صيغة التّقليد، أي أنها تعارض الثقافات السّابقة والتّقليدية، وهكذا تفرض نفسها وكأنّها وحدة متجانسة مشعّة عالميا انطلاقا من الغرب، ويتضمّن هذا المفهوم إجمالاً الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله، وإلى تبدّل في الذهنية (7)، فمصطلح الحداثة يشير إلى بنية فكرية وفلسفية تمثلت في الغرب ببروز النّزعة الإنسانية التي تعطي الإنسان قيمة مركزية في الكون، وكذلك بظهور النّزعة الأداتية في مجال المعرفة والعمل، بالإضافة إلى غياب المعاني والقيّم المثالية الكبرى (8).

في الوطن العربي ظهرت ثلة من المفكّرين الذين سجلوا موقفاً بارزاً من الحداثة الغربية، منهم الفيلسوف طه عبد الرحمن كما أسلفت القول، والذي فتح بفكره حقلا «معرفيا خصبا، وقدّم منتوجا فلسفيا متميّزا في الفكر العربي المعاصر، يناظر في قوّته النّقدية والبنائية والاستدلالية غيره من المسارات الفلسفية الأخرى خصوصا الغربية منها، لذا شكّلت قراءته للحداثة الغربية مشروعاً لرؤية نقدية بارزة، عملت على تقويم مختلف نتاجات العقل الحداثي الغربي، وذلك ببيان هشاشة مرتكزاته لما أفرزه من مختلف مظاهر الاختناق والتّأزم، هذا من جهة، ومن جهة ثانية شكّلت قراءته للحداثة الغربية نقطة تحوّل حاسمة في سبيل بناء فضاء فلسفي عربي إسلامي مبدع ومستقل، يضاهي في مناهجه ومعارفه الفضاء الفلسفي الغربي، وهذا ما يلمسه كلّ مهتمّ بفكر طه عبد الرحمن» (9).

لقد برع المفكّر طه عبد الرحمن في التّدليل على أنّ «الحداثة الغربية المشهودة هي حداثة خارجة عن

مقتضيات الفطرة الإنسانية التي تنبني على الشّعور الإيماني والدّيني والأخلاقي؛ إذ إنّ الاكتفاء بالنّظر العقلاني المجرّد وحده يوقعنا في سلبيات وآفاق مسدودة، فانظر كيف أنّ بعضا من دعاة الحداثة لم يلتزموا بما يقوله إيمانويل كانط بمبدأ النّقد أو قل الخروج من حالة القصور إلى حالة الرّشد، وبالتّالي، وقعوا في فخّ التّقليد ومطبّ التّبعية الهشّة والادّعاء الفكري الزائف، ولعلّ من مداخل الخلل عند هؤلاء حسب طه عبد الرحمن هو تغافلهم عن التّمييز بين «روح الحداثة» و«واقع الحداثة» (10)؛ فروح الحداثة ليست من «صنع المجتمع الغربي الخاص، حتى كأنّه أنشأها من عدم، وإنّما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره، إذ أنّ أسبابها تمتدّ بعيدا في التّاريخ الإنساني الطّويل؛ ثم لا يبعد أن تكون مبادئ هذه الروح أو بعضها قد تحقّقت في مجتمعات ماضية بوجوه تحقّقها في المجتمع الغربي الحاضر؛ كما لا يبعد أن يبقى في مُكنتها أن تتحقّق بوجوه أخرى في مجتمعات أخرى تلوح في آفاق مستقبل الإنسانية» (11)، في حين أنّ واقع الحداثة لا يعدو «كونه تطبيقاً واحداً من الإمكانيات التّطبيقية المتعدّدة والمختلفة التي يحملها روحها... بل لا نعدو الصّواب إن قلنا بأنّ هذا التّطبيق للحداثة الخاصّ هو نفسه اتخذ في المجتمعات الغربية أشكالاً مختلفة، حتّى كادت أن تكون لكلّ مجتمع منها حداثته الخاصّة به» (12)، فيلزم أن «يكون الواقع الحداثي غير الرّوح الحداثية، وهذا يعني أنّ هذه التطبيقات لا تكون متماثلة من جهة قوة أدائها لهذه الرّوح، بل يفضل بعضها بعضا من جهة مزيد تمسّكه بها في نهوضه الحضاري» (13).

وعليه فإن طه عبد الرحمن يؤكّد على أنّ روح الحداثة التي من المفترض أن يكون واقع الحداثة تطبيقاً لها تتأسّس على ثلاثة مبادئ هي (14):

- مبدأ الرّشد: وهو الذي يعمل على إخراج المرء من حالة القصور واختيار التّبعية للغير بمختلف صورها إلى حال الرّشد، ويقوم على أساسين: الأوّل يتعلّق بالاستقلال؛ أي تجاوز كلّ وصاية في التّفكير، وصرف كلّ سلطة تقف دون ما يريد أن ينظر فيه، أي تخطّي مختلف مظاهر التّبعية، والثّاني يتعلّق بالإبداع في الأفكار والأقوال والأفعال أي ابتكار أنماط جديدة وقيّم غير مسبوقة من ذاته أو إعادة تشكيل ما سبق إبداعه بما يتلاءم وذاته.
- مبدأ النّقد: وهو المبدأ الذي يخرج المرء من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، ويقوم على نقطتين هو الآخر؛ الأولى هي التّعقيل أو العقلنة؛ أي إخضاع ظواهر العالم ومؤسّسات المجتمع وسلوكات الإنسان وموروثات التّاريخ كلّها لمبادئ العقلانية، والثانية هي التّفصيل أو التّفريق؛ أي نقل الشيء من مرتبة التّجانس إلى صفة التّغاير، وهذا عن طريق تحليل البنى العنصرية والمكوّنات التّركيبية العامّة للشيء.
- مبدأ الشّمول: وهو الذي يخرج الحداثي من حال الخصوص إلى حال الشّمول، وهو أيضاً يقوم على

أثار مشروع طه عبد الرحمن جدلًا بين من عاصره من مشاريع أخرى، إذ تعرّض للانتقاد من بعض من لم يرقهم التّعايش معه، فوصفوا صاحبه بأوصاف لا تعبّر إلا عن تعصّب في الطّرح.

المتفحّص لأعمال طه عبد الرحمن يجد عكس ما طرحه كمال عبد اللّطيف بالقول إنه استلهم مفاهيم التّجربة الصّوفية في عملية النّقد، مع أن طه لم يدع إلى اعتماد اللّغة الصّوفية بديلاً عن العقلانية وإنّما يدعو إلى تقويم العقلانية في ضوء التّجربة الأخلاقية.

أمرين: الأول يتعلق بالتّوسع؛ أي نفاذ أفعال الحداثة على وجه الشّيوع في كافّة مجالات الحياة النّظرية والعلمية، والثّاني يتعلّق بالتّعميم؛ أي وجوب انتشار الحداثة خارج دائرة المجتمع الذي نشأت فيه لتعمّ سائر المجتمعات.

فمبادئ الرّشد والنّقد والشّمول «لها تطبيقات متعدّدة، والتّطبيق الغربي واحد منها، فليس بالضّرورة أن تكون هذه الحداثة تقنية مادّية، وإنّما يمكن أن تكون أخلاقية معنوية انسجاما مع ثراء الإسلام في هذا الجانب» (15)؛ خاصّة مع «الخواء الأخلاقي للحداثة المعاصرة، وفقدان القيّم التّقليدية، واستبدالها بقيّم صورية أو شكلية، مثل «الفردانية» و»الحرية»، فهل يمكن تصوّر الحرية من دون مضامين منوطة بالحقّ والإيمان والرّغبة في تحقيق الخير؛ وهل يمكن أن تقوم الفردانية من دون أن يتمّ ذلك على حساب كلّ ما كان يحمي الفرد قديماً من جماعة وشأن مقدّس» (16).

إنّ محاولة طه عبد الرحمن تعدّ واحدة من أبرز المحاولات على مستوى الفكر الإسلامي المعاصر في بلورة نظرية عن الحداثة «الإسلامية»، وذلك لطبيعة الجهد المعرفي والتّأسيسي الذي تميّزت به عن غيرها من المحاولات الأخرى السّابقة عليها، التي غلب على كثير منها الضّعف المنهجي والمعرفي، وتكمن قيمة هذه المحاولة في أنّها برهنت على إمكان تأسيس حداثة إسلامية، أو بناء نظرية في الحداثة الإسلامية، من شأنها أن تسهم في إعادة الثّقة بالفكر الإسلامي، وتحررنا من تلك النّظريات والمواقف المفتونة والمنبهرة تجاه حداثات الآخرين، وكأنّ لا حداثة لنا ولا شأن لنا بها» (17).

ويرى طه عبد الرحمن أنّ الدّخول «إلى الحداثة اليوم وبناء فكرنا على روحها، إنّما يتمّ بواسطة مدخلين أساسيين: مدخل التّرجمة، وقَصَدَ بها تحديداً التّرجمة المبدعة؛ ومدخل القراءة الحداثية للقرآن التي ينبغي أن تكون قراءة مبدعة، مؤاخذاً على اجتهادات التّيار الفكري الإسلامي الذي انخرط في مشروع ضخم يحمل اسم «القراءات الحداثية للدّين»، أو بتعبير أدقّ، «القراءات الحداثية للقرآن»، أنّها انطلقت من خلل مفاهيمي في الشّروط التي وضعتها في تعريف الحداثة وهيّ الإبداع الذي يستند إلى مفهومين هما: «الإنشاء» و «الجمال»، لأنّ هذين الشّرطين لا يتوافران في هذه القراءات وبالتّالي لا يجعلانها مبدعة، إنّما هي نقل لخطط القراءة التي استخدمها الحداثيون الغربيون لقراءة التّوراة والإنجيل» (18).

فالتّرجمة كمدخل أوّل للحداثة حسب طه عبد الرحمن يجب أن تكون ترجمة غير مسبوقة، ترجمة «تختصّ بانتزاع المعاني الفلسفية الأساسية من النصّ الأصلي، وتفعيلها بمزاوجتها بالمعاني الفلسفية المستمدّة من المجال التّداولي، حتّى إذا بلغ هذا التّزاوج بينهما غايته انبثقت عنه جملة من الإشكالات التي تفتح الطّريق لقيام تفلسف فيه من الأصالة بقدر ما فيه من الحداثة، وفيه من الخصوصية بقدر ما

فيه من الكونية» (19)؛ وهذا ما نقرؤه في كتابه «الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي» حيث يقول: «ومن هذا فالمترجم الإبداعي يزاوج ما وسعه ذلك بين الإشكال وشكله الواردين في النصّ الأصلي، وبين بعض الإشكالات والأشكال التي يقتضيها مجاله التّداولي، مجتهدا في أن يستوفي فيها من المقتضيات المضمونية والمنهجية ما يضاهي ما استوفاه صاحب هذا النصّ في إشكاله وفي شكل هذا الإشكال، ومتى كان الأمر كذاك اتّضح أنّ التّرجمة الإبداعية لا تتلاءم إلا مع مبدأ الكونية الفلسفية المتفتّحة، فهو وحده الكفيل بتحرير التّفلسف إمّا تنويعا لاستشكالاته، أو توسيعا لاستدلالاته» (20).

أمّا المدخل الثاني للحداثة في نظر مفكّرنا طه عبد الرحمن والمتمثّل في «القراءة الحداثية المبدعة للنصّ القرآني» فيقوم على ثلاث خطط أساسية؛ أوّلها خطّة التّأنيس المبدعة وهي «عبارة عن نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري تكريما للإنسان» (21)، وثانيها خطة التّعقيل المبدعة وهي «عبارة عن التّعامل مع الآيات القرآنية بكلّ وسائل النّظر والبحث التي توفّرها المنهجيات والنّظريات الحديثة توسيعا لنطاق العقل» (22)، فهذه الخطّة تسعى إلى بناء قراءة مبدعة تجمع بين التّرشيد الدّيني والتّجديد الحداثي، فإذا كان التّعقيل المقلّد والذي يمارسه «المقلّدة الحداثيون» ينشغل بدفع الغيبيات، فإنّ التّعقيل المبدع ينشغل بتوسيع العقل وتحفيزه على الإبداع والتّجديد، أمّا الخطة الثالثة فهي خطة التّأريخ المبدعة وهي «عبارة عن وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها، وسياقاتها المختلفة ترسيخا للأخلاق» (23).

إنّ مشروع طه عبد الرحمن الحداثي يعدّ، بدون مجاملة، مشروعاً قائماً بذاته، لما «تضمّنه من جدّة في الطّرح وإبداع في المفاهيم والمناهج، ظلّ يتألّق ويتجذّر في فضاء الفكر العربي المعاصر على امتداد هذه السنين، وممّا زاده رسوخاً راهنيته لكلّ ما يعانيه الفكر الإنساني المعاصر من أزمات، هذا المشروع أثار جدلاً بين من عاصره من مشاريع أخرى، إذ تعرّض للانتقاد من بعض من لم يرقهم التّعايش مع هذا الفكر الرّائد، فوصفوا صاحبه بأوصاف لا تعبّر إلا عن تعصّب في الطّرح» (24)، فهذا كمال عبد اللطيف يؤاخذ على طه عبد الرحمن عدم الواقعية في معالجته لموضوع الحداثة؛ يقول: «إنّ علاج إشكالات التّاريخ لا تكون في نظرنا إلا بالعقل المجرّد، عقل التّاريخ المسنود بتجارب البشر في التّاريخ، أمّا لغة القرب وشقّ الصّدر والإشارات اللّطيفة، والرؤية التي تبصر دون أن تبصر وتصيب دون أن تصيب كما ينشئ الكاتب، فإنّها لغة الشّعر الجميل، لغة الأذكار واللّطائف، إنّها لغة قد تساهم في إغناء الوجدان والمخيلة، وقد تثري اللّغة وتدبر أحوال الفرد المتوحّد مع ذاته، لكنّها لا يمكن أن تساهم في تدبير وصناعة التّاريخ...، فهل تنفع مفاهيم التّجربة الصّوفية في نقد ثقافة التّاريخ وتجارب التّاريخ؟ هذا هو الإشكال الأعظم الذي تطرحه في نظرنا أعمال طه عبد الرحمن» (25).

لكنّ المتفحّص لأعمال طه عبد الرحمن يجد عكس ما طرحه كمال عبد اللّطيف بالقول إنّ الرّجل استلهم مفاهيم التّجربة الصّوفية في عملية النّقد، فطه عبد الرحمن لم يدع يوماً إلى اعتماد اللّغة الصّوفية «بديلاً عن العقلانية وإنّما يدعو إلى تقويم العقلانية في ضوء التّجربة الرّوحية والأخلاقية، بعد الأضرار التي ألحقتها التّقنية المعاصرة بالإنسان، فهو لا يدعو إلى نبذ التّقنية وإنّما إلى تقويمها، كما أنّه لا يدعو إلى تجاهل تجارب الغرب وإنّما يرفض الجمود عليها؛ إذ إن الذوبان في معطيات الحداثة المعاصرة، يولد شعوراً عند أتباعه بغرابة كلّ محاولة روحية لتصحيح مسار هذا النّظام العلمي، بسبب التّنافر الظّاهر بين الأمرين» (26).

الهوامــش :

1- بوزبرة عبد السلام، موقف طه عبد الرحمن من الحداثة (رسالة ماجستير)، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، 2010، ص: 50-49.

2- طه عبد الرحمن مفكر مغربي معاصر، ولد بمدينة الجديدة سنة 1944، بها تلقى دراسته الابتدائية، ثم تابع دراسته الإعدادية بمدينة الدار البيضاء، ثم دراسته الجامعية بجامعة محمد الخامس بالرباط حيث نال شهادة الإجازة في الفلسفة، واستكمل دراسته الجامعية العليا بجامعة السوربون بفرنسا، حيث حصل فيها على إجازة ثانية في الفلسفة، ودكتوراه السلك الثالث عام 1972 برسالة في موضوع "اللغة والفلسفة"، ثم دكتوراه الدولة عام 1985 عن أطروحته "رسالة في الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه"، درس المنطق بجامعة محمد الخامس بالرباط منذ بداية السبعينات، حصل على جائزة المغرب للكتاب مرتين، ثم جائزة الإسيسكو في الفكر الإسلامي والفلسفة عام 2006، من أعماله: العمل الديني وتجديد العقل، تجديد المنهج في تقويم التراث، فقه الفلسفة، سؤال الأخلاق، حوارات من أجل المستقل وغيرها كثير.

3- La grande Encyclopédie Larousse; Bibliothéque Larousse; Paris; 1975; P: 806.

4- Andre la Lande ; Vocabulaire technique et éritique de la Philosophie ; Presse universitaire de la France ; 2eme édition ; Paris ; 1968 ; P : 640.

5- طيب تيزيني، الإطار النظري والمفاهيمي، أعمال ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، بمشاركة مجموعة من المفكرين العرب، منشورات جامعة فيلاديلفيا، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2000، ص: 35.

6- خريسان باسم علي، ما بعد الحداثة: دراسة في المشروع الثقافي الغربي، دار الفكر، الطبعة الأولى، ص: 47.

7- انظر: محمد برادة، اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة فصول، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، العدد 4، 1984، ص: 12.

8- انظر: محمد سبيلا، دفاعا عن العقل والحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد ، 2004، ص: 27.

9- بوزبرة عبد السلام، موقف طه عبد الرحمن من الحداثة، ص: 6.

10- يوسف بن عدي، روح الحداثة لدى طه عبد الرحمن: من النظر الملكي إلى النظر الملكوتي، موقع مقالات عن طه، بتاريخ: 15 دجنبر 2011، الرابط: www.tahaphilo.com/%D8%B1%D9%88%D8%AD-

11- طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2006، ص:-31 32.

12- نفسه، ص: 30.

13- نفسه، ص: 30.

14- نفسه، ص: 29-25. بتصرف.

15- ستار جبر حمود الأعرجي ومحمد حمزة إبراهيم، النقد الأخلاقي للحداثة الغربية عند طه عبد الرحمن، مجلة كلية الآداب، جامعة الكوفة، ص: 76-75.

16- انظر: محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيجيليين، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص: 561.

17- انظر: زكي الميلاد، الإسلام والحداثة، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2010، ص: 162-161. بتصرف.

18- منتصر حمادة، الحوار عند طه عبد الرحمن أفقا للفلسفة والأخلاق والحداثة، صحيفة الحياة، لندن، 5 أبريل 2014، نقلاً عن موقع مقالات عن طه، الرابط: www.tahaphilo.com/%D8%A7%D9%84%D8%AD

19- بوزبرة عبد السلام، موقف طه عبد الرحمن من الحداثة، ص:132 .

20- طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2002، ص: 150.

21- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص: 197.

22- نفسه، ص: 199.

23- نفسه، ص: 202.

24- بوزبرة عبد السلام، موقف طه عبد الرحمن من الحداثة، ص: 161.

25- انظر: كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2003، ص: 147-145.

26- ستار جبر حمود الأعرجي ومحمد حمزة إبراهيم، النقد الأخلاقي للحداثة الغربية عند طه عبد الرحمن، ص: 79.

العقل والأخلاق والدين من الانفصال إلى الاتصال: أو تبعية التعقُّل للتخلُّق

د. أحمد الفراك *elfarrak@gmail.com* // باحث في الفلسفة

مقدمة

على الرغم من التأثير الذي مارسته بعض القواعد الأخلاقية الغربية على الإنسان المعاصر في اتجاه التسليم بمقولة أسبقية العقل على الأخلاق والاكتفاء بالنظر على العمل، حتى عوَّضت الفلسفة المعاصرة مقام الأخلاقيّة العملية التي هي أعلى المراتب الأخلاقية، بدَرَك العقلانية المجرّدة التي هي أقلّ رُتب العقلانيّات الإنسانيّة، وبالتالي الانتهاء إلى «الخروج من الأخلاق وإقبارها»، فقد واجه الدكتور طه عبد الرحمن ـ وهو تحمل عناء «الإسهام في إنشاء فلسفة أخلاقية إسلامية معاصرة» (1) ـ هذه الدعوى بالاعتراض والنقد والتجاوز، حيث أبطل القول بأن «الأخلاق صفات كمالية» أو أنها «مجرد مبحث نظري إلى جانب مبحث الوجود ومبحث المعرفة»، أو «صفات محدودة إلى جانب صفات سلوكية أخرى»، لأن الأخلاق في نظره تشمل جميع أفعال الإنسان، وبالتالي فاختلال أخلاق الإنسان ينعكس سلبا على حياته وتفكيره، وهو الكائن الذي كُلِّف بتحسين أخلاقه والائتمان على غيره، وهل سيؤدي وظيفته وتكليفه من غير التخلق بأخلاقٍ تؤهله للنهوض بالائتمان على وجهه المطلوب؟

هذا الذي يدفعنا إلى طرح الإشكال المركزي في البحث وهو:

ما علاقة العقل بالأخلاق؟ وأيهما يشكل مصدرا للآخر؟ فهل تتأسس الأخلاق على العقل المجرد؟ أم يرجع العقل إلى الأخلاق؟ ثم هل تصدر الأخلاق عن الدين أم عن العقل؟ وماهي مراتب هذا الثلاثي: عقل، أخلاق، دين في التصور الفلسفي لطه عبد الرحمن؟ أيها الأصل السابق وأيها التَّبع اللاحق؟

الفصل الأول : نقد القول باستعلاء العقلانية المجردة أو نقد العقل المجرد

ما اعتد التفكير الفلسفي الحديث والمعاصر بشيء اعتداده بالعقل، حتى نسب كل فضلٍ ورد كل سبقٍ إلى العقل والصفة المشتقة منه «العقلانية»، فحصل به الاستعلاء على الحق والاستكبار على الخلق، حتى إذا تسلطت قيم العقلانية على التفكير والسلوك البشريين وظن أهلها أنهم قادرون على فهم وتفسير كل ظاهرة من ظواهر الوجود جاءها النقد من كل جانب فبانت عيوبها وانكشفت سوءاتها، ذلك أن «الفلاسفة، أرادوا وضع قواعد للمعرفة لا يرجعون فيها إلا إلى سلطة العقل، بحيث ما أثبته العقل يثبتونه وما نفاه ينفونه» (2)، وكأن العقل حُجة على غيره لا تعلوه حُجة، وسلطة على ما سواه دون أن تفوقه سلطة.والحق أن النظر مهما استقل بذاته فهو موصول بالعمل، والعقل مهما تصورنا تجريده فهو متصل بالحس.كما يأتي:

1 ـ النظر موصول بالعمل

رغم قِدم الخوض الفلسفي في ماهية العقل من اليونان إلى الآنلا تزال البحوث النقدية لم تحرر القول فيه نظرا

لتسلط رؤية أحادية استأسدت على تاريخ الفلسفة برمته، ولا يزال طه عبد الرحمن يُنبه في نقده للعقلانية المجردة خصوصا إلى ضرورة تصحيح القول بالتقابل بين المجرد والمحسوس،بإثبات صحة القول بتقابل المجرد مع ما ليس تحته عمل أو اللاعمل، موجها نقدا جذريا للزعم الشائع في تاريخ الفلسفة بانفصال العلم عن العمل واستعلاء النظر عن السلوك، مادامت العقلانية المجردة خالية من اليقين في قيمة العمل وفي نفع مقاصده ونجاعة وسائله. متقلصة في فصل تعسفي بين سؤال العقل وسؤال الواقع، تأثرا بالتصور الذي يقول بأن «الفلسفة معرفة كلية وتجريدية وبرهانية»، بحيث «لا نحتاج إلا إلى استخدام العقل النظري للوصول إلى الحقائق، سواء أكانت حقائق متعلقة بالكونيات أم بالغيبيات أم بالسلوكيات» (3)، وكأن العقل النظري يعقل كل شيء، نظرياً كان أو عملياً، وهو الذي لا يستطيع أن يقيم برهانه على تعقله فكيف بما ينفصل عنه من عمل؟

والفصل بين ما هو عقلي وما هو عملي يُوقع صاحبه في العجز عن البث في العملي بالعقل المجرد. أي الوقوع في الإخلال بمقتضى منطقي واضح يتمثل في كون «النظر المجرد» يفتقر إلى القدرة على الحكم والتقويم في «العمل المجسد»، أي في المسائل السلوكية أو قل في أفعال الإنسان التي تتصف بقيمتي «الخير» و«الشر» على الدوام مهما كانت طبيعة هذا الفعل.وهنا يبرز اضطرار الفلسفة إلى التلبُّس بالعمل والتشكّل به حتى تمتلك الاستطاعة في الحكم على السلوكيات حكماً صادراً عن عمل وتجربة لا عن ظن وتخمين.

ومعلوم أن العمل يفتح للنظر آفاقاً جديدة وتجديدية لا قِبَل له بها في استقلاله وتجريده، «فمتى ظل النظر والعمل متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر، بات من حق الفيلسوف أن يحكم على السلوكيات وعلى الغيبيات؛ أما في ما سوى ذلك، فيمكنه أن يكتفي بالنظر المجرد بصفة عامة؛ ولذلك لا نستغرب أن العالم الإسلامي عندما تلقَّى الفلسفة سماها «الحكمة»، لأن الحكمة مشروطة أساسا بالعمل، وهي ليست مجرد مرتبة يتأثر فيها النظر بالعمل تأثر الشيئين المتصلين أحدهما بالآخر، بل يصير فيها العمل هو الذي يتولى توجيه النظر ومدّه بأسباب الصلاح، وليس العكس» (4).

يؤكد طه إذن على هذا المبدأ لأن التجريد وصَل زعمه إلى اعتبار مجال الأخلاق «مجرد مبحث نظري إلى جانب مبحث الوجود ومبحث المعرفة» يمكن للناظر أن يخوض فيه ويحكم في قضاياه من غير تلبس بالعمل أو تجريب في السلوك، أو أن «الأخلاق صفات كمالية» لا ضرر على المرء بفقدانها أو الوقوع في أسوئها، هذا إن لم يزعموا أنها مجرد «صفات محدودة إلى جانب صفات سلوكية أخرى»، فكارل ماركس يعتقد أن التقدم حتمية تاريخية غير قابلة للتوقف، فقد ظن أنه من الممكن «الاستغناء عن الاعتبارات الأخلاقية، فإذا كانت الاشتراكية آتية فهي لابد أن تكون تحسينًا» (5)، متناسين أن الأخلاق تشمل جميع أفعال الإنسان، وبالتالي فاختلال أخلاق الإنسان ينعكس سلبا على حياته وتفكيره وتعامله مع غيره، وهو الكائن الذي كُلِّف بتحسين أخلاقه والائتمان على غيره، وبناء على هذا يستنتج طه ضرورة قرْن العقل بالأخلاق من حيث «لا بد من أن تبقى الأفكار مقرونة بالأخلاق حتى تتحقق الفلسفة بمعنى الحكمة» (6)، على شرط المجال التداول الإسلامي الذي لا يقبل التعقل إلا متلبسا بالتخلق ولا العقلانية إلا «صفة متصلة بالقيم السلوكية والخلقية» (7).

بسبب «الخلوِّ عن العمل والغلوِّ في التجريد» (8) وقعت المعرفة الفلسفية في آفات الاستغلاق والانحراف حتى تحولت المعرفة من هادية إلى العمل موجهة له إلى تجريدات خالية من العمل مفتقرة إليه، وزندا يضرم نار الاقتتال والخلاف في الرأي المجرد الذي لا طائل منه، وقد كان التعقل يفيد معاني التخلق بمكارم الأخلاق وفواضل

المروءات، وفي ذلك يقول الفارابي: «إن هؤلاء (جمهور المسلمين) إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلاً وجيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يتجنب من شر» (9)، وهو ما يؤكده الغزالي في غير ما موضع، إذ يقول: «يُطلق (العقل) على من جمع العمل إلى العلم، حتى إن المفسد، وإن كان في غاية الكياسة، يُمنع من تسميته عاقلاً.» (10) فلا يصح في التراث الإسلامي العربي نعت الإنسان بالعاقل حتى يستوي متخلقا، وإلا فهو أقرب من الجنون أو الحمق أو السفه منه إلى العقل.

في نفس السياق استطاع الدكتور طه في كتابه «سؤال الأخلاق» (11) أن يثبت أن الأخلاق هي التي تحدد إنسانية الإنسان وليست عقلانيته، بل إن جميع الأفعال التي يقوم بها الإنسان وإن كانت أفعالا عقلية فهي أفعال خُلُقية والعقل فيها تابع لمجال الأخلاق، وكل سلوك بشري لاأخلاقي فهو يطعن في إنسانية صاحبه، وقد لا يطعن في عقلانيته. إذ اللاعقلانية ليست بالضرورة خروجا عن الإنسانية، كما هي اللاأخلاقية إضرار بالإنسانية.

وبصيغة أخرى يمكننا القول بأن تحسُّن أخلاق الإنسان هو ترقّ في إنسانيته بينما التقدم العقلي لا يضمن زيادة في الإنسانية، إذ قد يضر ولا ينفع، «بل قد تنتفي الإنسانية متى أصبحت العقلانية مُدمرة كما يشهد على ذلك تاريخ الإنسان الحديث؛ وعليه فالصواب، إذا هو أن نقول: «إن الإنسان، بقدر ما يزداد أخلاقية، يزداد إنسانية»، ولا نقول: «إن الإنسان، بقدر ما يزداد عقلانية، يزداد إنسانية» (12)، ومن هذا يخلص الدكتور طه إلى المسلمة الآتية: «الأصل في الإنسانية هو الأخلاقية وليس العقلانية»، أي أن الإنسانية أساسها الأخلاق وليس العقل، دون أن يفيد ذلك حدوث الانفصال بين العقل والخُلق في الإنسان أو القول بعدم حاجة الإنسان للعقل.

2 ـ العقل موصول بالحس

من الدعاوى الباطلة في تاريخ الفكر الفلسفي دعوى إقامة الفصل بين العقل والحس، وهما متصلان من حيث لا يتصور خلُوُّ عقلٍ من حسٍّ ولا خلو حسٍّ من عقل، إذ إن الإدراك العقلي محال بلا إدراك حسي، والإدراك الحسي لا يمكن أن ينفك تماما عن الإدراك العقلي مهما حصل العقل من قوة على التجريد أو بلغ الحس من قوة على التجسيد. وعندما يَعرض القرآن الكريم العقل يعرضه متصلا بالقلب والحس والعمل، ويفتح أمام مختلف القوى الإدراكية صفحات النفس والكون والوجود، ويُطلعُه على الهندسة الدقيقة التي تنتظم وفقها الحياة، ويدله على آثار قدرة الله تعالى المنبثّة في كلّ شيء مِن حَوْلنا (13)، فضلا عن دلالته لنا، لما في الأَنفس (14)، فعندما يعرض أمامنا ذلك، فإنّما يدعونا إلى العلم «الباعث على العمل الذي لا يخلي صاحبه جاريا مع هواه كيفما كان، بل هو المقيد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعا أو كرها» (15)، والعلم الذي يستخلص الحقائق ويكتشف القوانين العامّة التي تحكم الوجود، حيث ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الألْبَابِ﴾ (آل عمران: 190).

بناءً على ما سبق يكون المطلوب هو مراجعة القول باستقلال العقل المفضي إلى القول بتقديسه أو تأليهه، إذ الحقيقة هي أن فعل العقل لا ينفصل عن الحس انفصالاً كلياً، بل يتصل بجميع قوى الإدراك اتصالا سياقيا وأفقيا لا ينقطع. لذلك ينبغي أن نبحث في المعقولات عن آثار المحسوسات وأن نبحث في المحسوسات عن آثار المعقولات، مادامت لا توجد محسوسات بلا معقولات ولا معقولات بلا محسوسات، «بل أن ننظر إلى القوى الإدراكية على أنها متصلة بعضها ببعض على أنحاء كثيرة، سواء اتفقت رتبتها أو اختلفت» (16)، وأن نقطع مع

ما ساد عند الإغريق قديما من أن الحس أدنى من العقل، حتى رفعوا العقل مرتبة بلغت إلى الألوهية «فأصبح العقل إلها، بل يتفرع إلى آلهة عدة؛ وحتى عند الأقوام غير اليونان الذي لم يؤلهوا العقل تأليه هؤلاء له، بلغ التعلق بالعقل عندهم حدَّ العبودية له بوجهٍ أو بآخر» (17)، ولعله تأثرا بهذا التصور الذي يرفع المعقولات في أعلى رتبة وجودية ويدني المحسوسات في أسفل دركة معرفية، سلَّم أغلب فلاسفة المسلمين وغيرهم بجوهرية العقل، وحملهم هذا الظن على اعتقاد فصل المعقول عن المحسوس، وأُنزلا من بعضهما منزلة الأضداد، فالعقل جوهرٌ مجردٌ ثابتٌ بينما الحسُّ عرَضٌ مادي متغير، والأول أشرف من الثاني، والثاني أخس من الأول، وانعكست هذه التفرقة المتعسفة بين ما هو عقلي وما هو حسي على النظر في موضوعات أخرى حتى وقعت بين النفس والبدن، وبين العالم العلوي والعالم السفلي وبين عالم الروح وعالم المادة. وفي هذا قال ابن سينا: «الحس تصرُّفه فيما هو من عالم الخلق، والعقل تصرُّفه فيما هو من عالم الأمر، وما هو فوق الخلق والأمر، فهو محتجب عن الحس والعقل» (18)، فمُدحت المعقولات حتى عظَّم الناس جميع ما يرتبط بالعقل والمعقول والعقلانية وذموا الحس والمحسوسات. حتى وجدنا أن مَن يرغب في مدح قولٍ أو فعلٍ أضفى عليه صفة المعقولية ونعته بـ«المعقول» أو «العقلاني»، وفي مقابل ذلك من رغب في ذمِّ قولٍ أو فعلٍ ألصق به نعت «الحسي» أو «المادي».

والواقع أنه لا يصحُّ التفريق بين العقل والحس مثل هذه التفرقة المستحيلة، بل الأصل هو وصلهما وصلاً ضرورياً لا يتصور معه خلُوُّ عقلٍ من حسٍّ ولا خلو حسٍّ من عقل، إذ إن الإدراكات الحسية لا تفتأ تنفك عن الإدراكات العقلية بوجه من الوجوه، كما أن الإدراكات العقلية مهما بلغت من التجريد فإنها لا تنفصل كُلية عن المحسوسات. بل الثابت هو دوام الاتصال بين العقل والحس واستمرار التأثير والتأثر بينهما، وتبادل الاتصال السّياقي والأفقي بين مختلف القوى الإدراكية. ويمثل لذلك طه بقوله: «فمثلا في النظر عقل، وفي السمع عقل، وفي الشم عقل، وفي الذوق عقل؛ أما إذا لم يكن في الحس عقل، فلا يُعد حساً، وإنما فقدا للحس، فمثلا النظر بلا عقل يكون عمىً، والسمع بلا عقل يكون صمماً، والنطق بلا عقل يكون بُكماً، والشم بلا عقل يكون خَشَماً، والذوق بلا عقل يكون تَفَهاً، والشاهد على ذلك الآية الكريمة: {وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُواْ لاَ يَعْقِلُونَ وَمِنهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُواْ لاَ يُبْصِرُونَ}(يونس: 43-42)» (19).

الفصل الثاني: أسبقية الأخلاقية عن العقلانية أو أولوية الأخلاق عن العقل

رغم أنه «غلب على تعريف الفلسفة كونها «معرفة عقلية مجردة»، غير أن العقلانية المجردة في نظر طه ليست سوى مرتبة دنيا من مراتب العقلانية (20)، تعلوها مرتبة «العقلانية العملية» بوجهيها «العقلانية المسددة» و«العقلانية المؤيدة»، وهذا ما فصلنا فيه القول في المؤتمرَين الأول والثاني بأكادير ومراكش على التوالي احتفاء بجهود أستاذنا طه، لنخلص إلى أن العقل لا يكفي ذاته بذاته ولا يملك أن يستدل على منطلقاته وقواعد استدلاله التي يجعلها موضع تسليم وكأنها ركن من أركان الإيمان الذي يتطلب التسليم والإذعان.

1 ــ أسبقية الأخلاقية عن العقلانية

ما نحاوله في هذا الفصل هو بيان أسبقية التخلق على التعقل، وإن كان التعقل نفسه يفيد ازدواج العقل بالأخلاق. فقد استطاع صاحب كتاب «سؤال الأخلاق» أن يؤسس مشروعاً فلسفياً بأبعادٍ أخلاقية، وأن يشيد

نسقاً أخلاقياً يواري ما أسماه «سوءات العالم الكبرى» الناتجة عن الانحدار الخطير الذي وقعت فيه الفلسفة الغربية عموماً وفي صورتيها الدهرانية وما بعد الدهرانية خصوصاً لما ألَّهت العقل ونفخت في قدرته على التأسيس للمعرفة والأخلاق، بل للدين أيضاً. حتى أمسى كل شيء يتأسس على العقل، ما عدا مسلمات ما قبل العلم أو ما قبل التدليل التي ينزلونها منزلة مُسَلمات سابقة عن الاستدلال كمُسلمة الرد ومُسلمة اللاتناهي، وإن كانت مجرد حِيلٍ لا علاقة لها بالحقيقة الأخلاقية التي نحن بصد الحديث عنها، فـ«بعض المتفلسفة العقلانيين لم يقعوا في آفة التعطيل إلا بالوقوع في آفة الدور، فكانوا كمن استجار من الرمضاء بالنار ذلك أنهم، في زعمهم نقد كل شيء وتأسيسه على العقل، تركوا نقد العقل لئلا يسقطوا في التعطيل، ولا يغرنك ما ادعوه ومازالوا يدعونه من قيامهم بنقد الأدوات العقلانية التي يستعملونها ببيان مسلماتها وحدودها، لأن هذا نقد للعقل بواسطة العقل وإثبات للعقل بواسطة نقد العقل، فيكون نقد العقل متوقفا على العقل كما يكون العقل متوقفا على نقد العقل، فهاهنا المنقود والناقد يدور أحدهما على الآخر، بينما لا يستقيم النقد على أصول الاعتراض العقلي الصحيح إلا متى سلم من التوسل بما يدخل في الشيء المنقود» (21).

ومعلوم أن العرب قد «نقلوا عن اليونان تعريفهم للعقل بكونه جوهرا؛ ولو أن كلمة جوهر مقتبسة من اللغة الفارسية، فقد أصبح استعمالها في العربية راسخا؛ وجوهر الشيء، في استعمال الجمهور يفيد اللب الذي به يتقوم الشيء أو الحقيقة التي يكون عليها، أما تعريف العقل عند الفلاسفة بكونه جوهرا، فيقصدون به معنى أخص، وهو أن العقل عبارة عن ذات موجودة في نفسها، لا في غيرها، وقائمة بنفسها لا بغيرها، أي لا تحتاج في القيام بالفعل إلى ذات أخرى تقارنها» (22)، وبالتالي فهو ينزل مرتبة فوق جميع قوى الإدراكات الأخرى ليوجهها بأوامره ونواهيه.

2 ـ أسبقية الأخلاق عن العقل

الزعم بأن العقل قادر على إنتاج كل شيء ممكن هو ما دفع الفكر الفلسفي المعاصر إلى الغرور بالإنجازات التقنية والتكنولوجية التي وفرت للإنسان الكثير من أسباب النعيم والرفاهية، وبالتالي حصول الانبهار بقدرات العقل البشري على إسعاد الإنسان والجواب على أسئلته في مختلِف المجالات والحقول. ومعلوم ما في ذلك من تجاوز لحدود العقل والعلم وادعاء للتعميم المفضي إلى التعمية والتغليط.

هذا التعميم الجزافي يستعمل مِن العلم ما يطمس به عقل الإنسان ويغطي تفكيره ويملي عليه الظنون والتخمينات والشكوك في صور العلوم والمعارف العقلية اليقينية، وبالتالي يضيق عليه أبواب الفهم، ويغلق عليه أبواب الإسعاد، «فإذا كان من المقاصد النافعة أيضا أن تؤدي المناهج العلمية إلى تحرير الإنسان وتوسيع إمكانات وآفاق إسعاده، فإن إمعان النظر في الأحوال التي تتقلب فيها المناهج التقنية تظهر لنا أن هذه الآمال الزاهية بعيدة كل البعد عن التحقق؛ والسبب في ذلك أن هذه التقنيات توالدت وتكاثرت على جميع المستويات وفي كل الاتجاهات، منشئة بذلك كونا تقنيا خاصا يحتوي الإنسان احتواء، ويستحوذ على إرادته وتغيب آفاقه عن عقله، أو إن شئتَ قلت، يسترقه، بعد أن كان يـُمني النفس أن يُسخر له الكون تسخيراً» (23). فإذا به تحول إلى طاغية صغير يفسد في الأرض ولا يصلح.

لقد استطاع الدكتور طه ومنذ كتابه «سؤال الأخلاق» (24) أن يثبت أن الأخلاق هي التي تحدد إنسانية الإنسان

وليست عقلانيته، بل إن جميع الأفعال التي يقوم بها الإنسان وإن كانت أفعالا عقلية فهي أفعال خُلُقية والعقل فيها تابع لمجال الأخلاق، وكل سلوك بشري لاأخلاقي فهو يطعن في إنسانية صاحبه، وقد لا يطعن في عقلانيته. إذ اللاعقلانية ليست بالضرورة خروجا عن الإنسانية، كما هي اللاأخلاقية إضرار بالإنسانية، يقول طه: «ضرورة الأخلاق فوق ضرورة الحاجات المادية للإنسان، لأن فوت الحياة مع وجود الأخلاق خير من حفظها مع عدم الأخلاق» (25).

وبصيغة أخرى يمكننا القول بأن تحسُّن أخلاق الإنسان التي ترتبط بجميع أفعاله زيادة مضمونة في إنسانيته بينما التقدم العقلي لا يضمن زيادة في الإنسانية إذ قد يضر ولا ينفع، «بل قد تنتفي الإنسانية متى أصبحت العقلانية مُدمرة كما يشهد على ذلك تاريخ الإنسان الحديث؛ وعليه فالصواب، إذا هو أن نقول: «إن الإنسان، بقدر ما يزداد أخلاقية، يزداد إنسانية»، ولا نقول: «إن الإنسان، بقدر ما يزداد عقلانية، يزداد إنسانية»، ليخلص الأستاذ طه إلى المسلمة الآتية: «الأصل في الإنسانية هو الأخلاقية وليس العقلانية»، أي أن الإنسانية أساسها الأخلاق وليس العقلانية، والأخلاق أساسها الدين وليس العقل كما ساد في الفكر الفلسفي الحديث وخاصة مع الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط الذي حاول فصل القيم الأخلاقية عن الدين وإلحاقها بالعقل المجرد، والحق أن الأخلاق لا تقبل التجريد عن العمل ولا الانفصال عن الدين ولا الارتهان إلى العقل.

الفصل الثالث: تبعية الأخلاق للدين ونقد التصور الكانطي

أثبت الأستاذ طه دعوى الوصل بين الأخلاق والدين وأقام عليها من الحجج ما يقيمها ويُسقط الاعتراض عليها، على خلاف الكثير من الدعاوى الفلسفية التي ترى الفصل بينهما. فهُما في نظره موصولان وصلا ضروريا، لا يستقيم معه التصور الكانطي للأخلاق على الرغم من أن كانط لم يشتهر بشيء اشتهاره بكونه «فيلسوف الأخلاق» وخاصة بعد نشر كتابه «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» الذي أثر في عصره والعصور التي تلته إلى يومنا هذا بادعاء استقلال العقل الخالص بتأسيس الخُلُق الكوني.

1 ـ تبعية الأخلاق للدين

سبق الكثير من الحكماء والفلاسفة أن أكدوا تبعية الأخلاق للدين، منهم القديس أوغسطين، وتوماس الأكويني وغيرهم، ويقصدون بالأخلاق الصفات الكريمة أو الفضائل دون غيرها من الصفات الذميمة أو الرذائل، وقد كانت الفضائل هي محور اهتمام الدين على مر التاريخ، ففي الحديث قال رسول الله صلى الله عليه و سلم:»إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق» (26)، ومكارم الأخلاق التي تجمعها في نظر طه ثلاث خصال هي: «الإيمان» و»الرجاء» و»المحبة» وثلاثتها تنبع من الدين، ويجعل منها المسيحيون أصل جميع الفضائل التي تتفرع عنه الفضائل الأخرى بما فيها الفضائل العقلية، والتخلق بهذه الخصال درجات بعضها فوق بعض، تتفاوت بتفاوت درجات المتخلقين بها والمجتهدين في التحقق العملي منها.

الإيمان بالله والسعي لتحقيق إرادة الله في الأوامر والنواهي، أما السبب في المروق والشرود الفلسفيين عن الأخلاق ونسبتها إلى الدين فقد سبق أن ذكره الأستاذ طه في مواطن كثيرة من مؤلفاته ومحاضراته، نذكر منها ما أورده في الجزء الأول من فقه الفلسفة في كون «الفلاسفة، أرادوا وضع قواعد للمعرفة لا يرجعون فيها إلا إلى سلطة

العقل، بحيث ما أثبته العقل يثبتونه وما نفاه ينفونه، لذا نلاحظ عندهم نزوعا شديدا إلى ممارسة للنقد عند حد صرف السلط الخارجية نحو الجماعة، بل تتعداها إلى صرف السلط الداخلية نحو سلطة الحواس وسلطة الأوهام وسلطة الآراء وسلطة المعتقدات، وتبلغ هذه النزعة النقدية أوجها عندما ينعطف الناقد على النقد نفسه فيفعل به ما فعله بغيره، معترضا على مناهجه ومفاهيمه اعتراضه على مواضعه ومواضيعه» (27)، لا يثبت له قرار ولا يستند إلى مرجعية مؤسسة.

1 ـ نقد التصور الكانطي

يحضر كانط (1724-1804) كثيراً في فلسفة طه لاشتراكه معه في موضوعي الأخلاق والعقل، وبالتالي ما يتصل معرفياً ومنهجياً بخاصيتي الأخلاقية والعقلانية والعلاقة بينهما وامتداد هذه العلاقة على التفكير والسلوك البشريين، غير أن الإشتراك في الموضوع لا يفيد بالضرورة الاتفاق في الحكم والاستدلال والاستنتاج، فهو الآخر يرى صدور الأخلاق عن سببٍ سابق عليها وله سلطة التأسيس لها، يكون خيرا مطلقا ومنه تستمد الفضائل فضلها، وقد سمى كانط تلك الجهة التي تصدر عنها الأخلاق بـ»الإرادة الخيرة»، لكنه وفي نظره لا تكون «الإرادة خيرة حتى تهتدي في جميع أفعالها بمقتضيات العقل الخالص وحده، ولا أدل على وجود هذا العقل في أفعالها من كونها لا تفتأ تدفع عن نفسها كل أشكال الهوى ــ شهوات، عواطف، ميولات ــ علما أن العقل والهوى ضدان لا يجتمعان... وانضباط الإرادة بالعقل هو الذي يجعل منها بالذات إرادة خيِّرة ابتداء، بواسطة، وخيِّرة بنفسها، لا بغيرها» (28)، مادامت إرادة عاقلة تقوم بالواجب وفق ما يمليه عليها العقل. وهنا يقصر نظر كانط ويكشف عن محدودية تصوره، مادام الواجب واجبا في ذاته، يصدر عن مبادئ جازمة ومطلقة، ولا يرتد إلى أمر أو نهي إلهي من خارج. أي أن الإرادة الخيرة لا تتلقى توجيها ولا تقويما من خارجها «فهي صاحبة التشريع لنفسها، ولا يشاركها في ذلك سواها» (29) ما بقيت حرة وكونية ومطلقة تنسحب على جميع الذوات الخيرة التي تحكمها قواعد وقوانين أخلاقية مشتركة.

حاول كانط أن يُهرِّب الأخلاق من الدين ويسلخها عن الإيمان، لتصبح «أخلاقا بلا إيمان» أو «أخلاقاً بلا إله»، يقول: «الأخلاق غير محتاجة إلى فكرة كائن مختلف وأعلى من الإنسان لكي يعرف هذا الإنسان واجبه، ولا إلى سبب غير القانون نفسه لكي يتبعه... فإذن بالنسبة للأخلاق، فليست تحتاج مطلقا إلى الدين، بل تكتفي بذاتها بفضل العقل الخالص العملي» (30)، ريثما يضمن الدين في الأخلاق العقلية ليصير الدين فرعا للأخلاق حتى تكتمل في ما سماه بـ»الخير الأسمى» الذي يتحقق بالقول بخلود الروح حتى ترتقي في مدارج الكمال الخُلقي، وبالإيمان بوجود إله يكون علة توصل السعادة بالفضيلة على قانون العقل الخالص النظري.

يعترض طه على كانط من عدة جهات أو طرائق نذكر منها:

طريق المبادلة: ويعني بها استيراد مفاهيم ومقولات دينية واستعمالها في سياقات غير دينية، ليبرر إمكان بناء أخلاق بلا دين ولا إيمان.

طريق المقايسة أو المشابهة: ويقصد به قياس الأحكام الأخلاقية اللادينية على الأحكام الأخلاقية الدينية حتى يُتوهم استغناء الأخلاق عن الدين. وبالتالي استنتاج قدرة العقل المجرد على تشييد نظام أخلاقي من غير إيمان. فكما أن الإله يشرع ولجميع الناس الأوامر والنواهي، فالإنسان يشرع أيضاً تشريعاً كونياً يُحدد الأوامر والنواهي.

الاعتداد بقدرة العقل في القول بفصل الأخلاق عن الدين يستند إلى دعوى أخرى هي فصل العقل عن الحس، والتي لم يستطع الفيلسوف كانط أن يقنعنا بها، وإن قسم عالم الحقيقة إلى عالم الظواهر الذي يخضع للقوانين والتجريب، وعالم «الوجود في ذاته» الذي يتعذر علينا تعقيله. فإنه عدَّ غير ما مرة المقولات وحدها لا تفيد شيئا ولا تنتج معرفة ما لم تتصل بالأشياء المادية والتجارب الحسية التي تمدُّها بالمادة والمضمون عبر قوة «الفهم»، كما كان «ينكر قدرة العقل النظري على الوصول إلى معرفة راسخة للعقل العلوي» (31)، وهو يدعو باستمرار إلى الانتقال من مبدأ القصور (Tutelle) إلى الرشد والخلاص الأبدي من التفكير بالوكالة!

وفي كتابه «بؤس الدهرانية» عاد الأستاذ طه من جديد مستأنفاً النقد صوب التصورات الدهرانية المؤلهة للعقل والظالمة للإنسان، ليؤاخذ الدعوى التي فصلت بين الأخلاق والدين، بل أخرجت الأخلاق من الدين، ليؤكد ما نحته في كتاب «روح الحداثة» لما فضح مساعي الداعين إلى فصل الأخلاق عن الدين والتي انبنت على مبادئ التوجه إلى الإنسان عوض الإله، والتوسل بالعقل بدل الأخلاق، والتعلق بالدنيا لا بالآخرة (32)، وهي ما سماها بـ»المروق» نتيجة إنكار الدهرانيين لآمرية الإله، ليصل في الكتاب الأخير «شرود ما بعد الدهرانية» إلى ما أسماه «الشرود» في الأخلاق، والذي يفيد التمرد على إشهاد الإله على أعمال الإنسان، وبهذا تكون الفلسفة الشاردة قد تجاوزت رتبة المروق إلى رتبة الخروج من الأخلاق بالكلية. وهو صورة أخرى من صور «الدنيانية» الجامعة لوجوه الانفصالات عن الدين.

خاتمة: أهم خلاصات ونتائج البحث

- كمال الإنسان في كمال أخلاقه، لا في كمال استدلاله العقلي المجرد، إذ العقل ما هدى صاحبه إلى التخلق بمكارم الأخلاق وتجنب مساوئها.
- تلُّبس العقل بالعمل يفتح للنظر الفلسفي آفاقاً متجددة لا قِبَل له بها في استقلاله وتجريده، ومتى ظل النظر والعمل متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر، ضمناً للناظر تعقلا متسعاً وتخلقاً متزناً.
- نظر العقل لا ينفصل عن فعل الحس انفصالاً كلياً، بل يتصل بجميع قوى الإدراك اتصالاً سياقياً وأفقياً من غير انقطاع ولا استقلال.
- تحسُّن أخلاق الإنسان هو ترق في إنسانيته، بينما الاستدلال العقلي لا يضمن زيادة في الإنسانية، بل قد تنتفي الإنسانية متى أصبحت العقلانية مُدمرة كما يشهد على ذلك تاريخ الإنسان الحديث.
- ما ورثته الحضارات عن اليونان من مفاهيم وتصورات لا ينبغي أن تنزلها منزلة الأصل المطلق والعلم الحق الذي لا تقبل التقويم فبالأحرى النقد والتجاوز، بل هي مفاهيم وتصورات ضيقة تحتاج إلى توسع ومتلبسة تحتاج إلى كشف.
- لا تزال الإنسانية اليوم تعيش في أزمتين مركبتين هما: أزمة فصل العلم عن الأخلاق، أو قُل: أزمة الصدق، وأزمة فصل العقل عن الغيب، أو قُل: أزمة القصد.
- تحديث الأخلاق مقدمة سابقة لتحديث الأفكار، وهذه سابقة بدورها لتحديث المؤسسات، وليس العكس.
- مصادمة مقاصد العقلانية لمقاصد الأخلاقية في نسبية مقاصد العقلانية واسترقاقها وفوضويتها. ولا خروج لها من هذه الآفات الجالبة للضرر والمانعة للنفع إلا إذا عملت بمقتضى الأخلاق الإيمانية الائتمانية.

• العقل والقلب والحس قوى إدراكية متواصلة غير متقاطعة ولا متدابرة، مادام فعل الإنسان لا ينفك عن السلوك والإيمان.

• لا ينفصل العقل عن الاعتقاد وإن ادعى الاكتفاء بالدليل وهذا لا يصح بإطلاق، مثلما لا ينفصل عن السلوك الأخلاقي وإن زعم الوفاء للتجريد، وهذا أيضا لا يصح مطلقاً.

• أساس الأخلاق هو الدين، وليس العقل كما ساد في الفكر الفلسفي الحديث وخاصة مع الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط الذي حاول فصل القيم الأخلاقية عن الدين وإلحاقها بالعقل المحض.

• بين الأستاذ طه أن الأخلاق لا تقبل التجريد عن العمل، كما لا تتحقق بالانفصال عن الدين، وبالتالي لا يصح القول بارتهانها إلى نظر العقل المجرد.

• العقل والدين والأخلاق لا تنفصل في حضارة إلا انحدرت، ولا تتنافر في إنسان إلا مرد أو شرد، ولا تجتمع في عمران إلا ارتقى، ولا تلتقي في إنسان إلا اتقى.

الهوامــش :

1 ـ طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2005م، ص 291.
2 ـ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1995، ص:178.
3 ـ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013م، ص:54.
4 ـ المرجع نفسه، ص 55-54.
5 ـ برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الحديثة، ج 3، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1967،1، ص 434.
6 ـ طه عبد الرحمن، الحوار أفقاً للفكر، مرجع سابق، ص57.
7 ـ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة، البيضاء، ط 1، 1987م، ص 157.
8 ـ طه عبد الرحمن، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2012م، ص: 55.
9 ـ الفارابي أبو نصر، رسالة في العقل، دار المشرق، بيروت، تحقيق موريس بويج ، ط 2، 1983، ص 4.
10 ـ الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، شركة الطباعة الفنية المتحدة، العباسية، تحقيق مصطفى أبو العلا، 1970، ص: 33.
11 ـ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 2000م.
12 ـ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مرجع سابق، ص: 58.
13 ـ ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيراً مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾ (الروم:8)
14 ـ ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت:53)
15 ـ الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، ج1، تحقيق عبد الله دراز، بيروت، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، ص:37
16 ـ طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مرجع سابق، ص: 69.
17 ـ المرجع نفسه، ص: 66.
18 ـ ابن سينا، رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص: 66، نقلا عن طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مرجع سابق، ص: 66.
19 ـ طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مرجع سابق، ص: 69.
20 ـ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014م ، ص: 13.
21 ـ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، -2 القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقاتفي العربي، بيروت، 1999م، ص 178.
22 ـ طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مرجع سابق، ص: 59.

23 ـ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 2000م، ص: 65.
24 ـ طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق.
25 ـ طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مرجع سابق، ص: 292.
26 ـ رواه أحمد والبخاري في الأدب والتاريخ والبزار والطحاوي والحاكم والبيهقي.
27 ـ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة؛ -1 الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص 178.
28 ـ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص:36
29 ـ المرجع نفسه والصفحة.
30 ـ kant, Emmanuel : La religion dans les limites de la simple raison,de AndréTremesaygues, Ed. Félix Alcan, Paris 1913, p 23
31 ـ صافي لؤي، إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى النظرة التكاملية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1998م، ص: 52-51.
32 ـ طه بعد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق، ص 100.

المصادر والمراجع:

• مؤلفات طه عبد الرحمن:
• طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: -1 الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1995
• طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، -2 القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقاتفي العربي، بيروت، 1999م
• طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 2000م.
• طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2005م.
• طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 2002م
• طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2011م.
• طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط2 ، بيروت، 1997م.
• طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1 ، 1998م.
• طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس حداثة إسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،ط1، 2006م
• طه عبد الرحمن، رُوح الدِّين: من ضَيق العَلْمانية إلى سَعَة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2012م
• طه عبد الرحمن، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2012م
• طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، المؤسسة الحديثة. البيضاء، ط 1، 1987م
• طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013م
• طه عبد الرحمن، تعددية القيم ما مداها وما حدودها؟ جامعة القاضي عياض، سلسلة الدروس الافتتاحية، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط1، 2001م
• طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014م.
• طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 1، 2016م.

مؤلفات أخرى:

• بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط.1، 1984م
• برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1،1967
• رينه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، مراجعة محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 3، 1985م.
• رينه ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،1993م.
• سيرج لاتوش، تغريب العالم، ترجمة خليل كلفت، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ط2، 1999م
• الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، بيروت، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
• غارودي روجيه، وعود الإسلام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1413هـ/1993م.
• فرنان جون بيير، بين الأسطورة والسياسة، ترجمة جمال شهيد، دار دمشق، 1999م.
• الفارابي أبو نصر، رسالة في العقل، دار المشرق، بيروت، تحقيق موريس بويج ، ط 2، 1983.
• الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، شركة الطباعة الفنية المتحدة، العباسية، تحقيق مصطفى أبو العلا، 1970.
• صافي لؤي، إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى النظرة التكاملية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1998م
• kant, Emmanuel : La religion dans les limites de la simple raison, de AndréTremesaygues, Ed. Félix Alcan, Paris 1913

قراءة في أخلاقية المقاصد الشرعية عند طه عبد الرحمن

إبراهيم بوحولين *brahimbouhoulian@gmail.com* // باحث في سلك الدكتوراه

جرت عادة المؤلفين في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، أن يقسموا المصالح إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، وأن يعدوا المصالح الضرورية خمسة على المشهور عندهم، بيد أن فيلسوف الأخلاق طه عبد الرحمن، كان له كلاماً آخر في الموضوع، حيث اعتبر هذا التقسيم غير مستوف شروطه، ذلك أن كثيرا مما اعتبره الأصوليون حاجيات وتحسينيات، هي في آخر المطاف ضروريات لا يستطيع الإنسان أن يعيش مكرما بدونها، في إشارة منه إلى القيم ومكارم الأخلاق، التي بها اعتبر الإنسان إنساناً، لذلك فإن الفيلسوف طه عبد الرحمن، يقترح تقسيما بديلاً حتى تكون المصالح الكبرى التي ترجع إليه فروع الشريعة أوسع وأرحب وأشمل، وحتى لا تدع للمستقرئ مجالا لإضافة مقاصد وكليات جديدة، كما هو الأمر في التقسيم المعهود، وهذا التقسيم الطاهائي (نسبة إلى طه عبد الرحمن) الكلي للمقاصد الشرعية الذي يقترحه هو: قِيم الخير والشر، قِيم الحسن والقبح، قِيم النفع والضرر.

ويأتي هذا التقسيم الجديد للمقاصد الشرعية عند صاحب «تجديد المنهج في تقويم التراث»، من ضعف الاعتبار المعرفي للقيم والأخلاق في ترتيب الضروريات الكبرى للشريعة الإسلامية، وجعلها في سلم التحسينيات، وهذا قصور يوجب إعادة النظر في الترتيب كله حسب طه عبد الرحمن، سيما إذا علمنا أن المقاصد الشرعية هو علم يهتم بالصلاح الإنساني في الدارين، وهو عين اهتمام الأخلاق في بعدها الكوني الوجودي، وقد قال صاحب الرسالة الخاتمة عليه السلام « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» (1) كما يرى طه عبد الرحمان دائماً.

وقد اعترض طه على تقسيم المصالح الضرورية إلى خمسة، كونه مُخلاً بشرط تمام الحصر (أي حصر المصالح الضرورية في خمس)، وبشرط التباين (ارتباط الكليات الخمس ببعضها إلى حد اللزوم)، وبشرط التخصيص (الدين مثلاً من الكليات الخمس وهو يساوي الشريعة، فلا يستقيم أن يكون الدين مقصداً للشريعة التي تساويه في الإطلاق وقد تكون أخص منه أحياناً)، كما اعترض على تقسم الحاجيات والتحسينيات، حيث قدم نظرية متكاملة تستحق النظر والاهتمام.

يأتي هذا المقال لبسط الدعوى الطاهائية، والوقوف على المستندات والحجج التي تقدم بها لهدم بناء قد درج الأصوليون عليه مذ بدأت معالم التأليف والاهتمام بالتقصيد الشرعي مع إمام الحرمين الجويني، وحجة الإسلام أبي حامد الغزالي وأبي بكر بن العربي المعافري والعز بن عبد السلام والقرافي شهاب الدين والمقري أبي عبد الله وشيخ المقاصد أبي إسحاق الشاطبي، بل هو التقسيم الذي أثبته المعاصرون المهتمون بالمقاصد من أمثال العلامة محمد عبده ورشيد رضا والعلامة الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي

وغيرهم ممن لا يسع المقام لذكرهم.
وسأعتمد في بسط هذا « التجديد المقاصدي الطاهائي» على كتابه «تجديد المنهج في تقويم التراث»، وعلى دراسة له بعنوان» مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة»، ونشرت في مجلة «المسلم المعاصر»، عدد 103، من ص 41 إلى 62.
ينبغي أن ننبه أولا إلى أن السياق الذي جاء فيه موضوع الموافقات كأنموذج للدراسة هو الحديث عن التكامل المعرفي الداخلي بين العلوم الذي اتسم به تراثنا الإسلامي، فقد جاء هذا الكتاب المذكور « تجديد المنهج في تقويم التراث» لإثبات التكامل بقسميه الداخلي والخارجي بين المعارف والعلوم الإسلامية قبل إدخال المعارف غير الإسلامية» المنطق اليوناني»، ردا على «خصمه» محمد عابد الجابري الذي قسم النظم المعرفية في التراث العربي إلى برهانية وعرفانية وبيانية، جاعلاً البرهان أسمى أشكال المعقولية، الذي يسعى إلى «بناء المعرفة الصحيحة اليقينية وبلغة أرسطو العلم» (2)، معتبراً أبا الوليد ابن رشد قائد هذا النظام المعرفي، لينتقل إلى أبي إسحاق الشاطبي الذي جعل التعليل المقاصدي خلاصة معرفية لأطروحة العلاقة بين الحكمة والشريعة (3)، وليلحق (الجابري) الشاطبي بأرسطو عبر خط ابن رشد (4).
ثم بين فيلسوف الأخلاق أن التداخل الداخلي في علم الأصول قسمان: ابتذالي «فاقد للخصوصية»، وإجرائي «تحضر فيه الخصوصية»، فعلينا إذن حسب طه أن نبعد التدخل الابتذالي حتى نحافظ على وحدة الموضوع، مستعيرا قاعدة الشاطبي الشهيرة من الموافقات « كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عونا في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية» (5)، لينتقل إلى القضية والدعوى الأساسية التي مهد لها بما سبق، وهي تداخل علم الأخلاق مع أصول الفقه.
انطلق فيلسوف الأخلاق من العلاقة الجامعة بين علمي الأصول والمقاصد، مذكراً أنه من الخطأ المنهجي إنزال المقاصد منزلة باب من أبواب الأصول كما يقع ذلك في كتب الأصوليين المتأخرين منكرا أن يكون علم المقاصد فنا من فنون الأصول (6)، لكننا نلحظ أن التكامل النسقي بين العلوم (الداخلية)، لا يقتصر الأمر فيه بين فني الأصول والمقاصد، بل بين علوم الآلة والغاية جميعا، فقد ذكر طه نفسه أن العلماء اشترطوا في المفسر خمسة عشر علماً، وبذلك فلا فرق بين التكامل الأصولي المقاصدي والأصولي الكلامي والكلامي اللغوي وهكذا، وهو الأمر الذي لا يستقيم بحال، لأن كثيرا من المضامين التي تحسب على علم المقاصد هي مضامين أصولية، ولنا أن نمثل بأصل من أصول الفقه اشتهر عند الأصوليين جميعاً، وقد تميز به المذهب المالكي هو المصالح المرسلة، أو الاستصلاح كما يسميه الإمام الغزالي، ويقصدون به ما لم يرد فيه نص اعتباراً أو إلغاء، فيبقى أمر النظر فيه من اختصاص المجتهد الذي سيحقق فيه المناط ويلحقه بالمصالح المعتبرة شرعا، وهذا الأصل نفسه هو غاية تأسيس علم المقاصد، ذلك أن الإمام أبا إسحاق الشاطبي قد جعل المقصد الابتدائي للشارع من التشريع هو جلب المصالح ودرء المفاسد، فكيف يصوغ لنا أن نسمي العلاقة بين الفنين علاقة تكامل، وهو الأمر نفسه ينطبق على مضامين كثيرة لعلم الأصول: كالتعليل والاستحسان وسد الذرائع وفتحها ومراعاة الخلاف والخروج من الخلاف وغيرها من القواعد الأصولية المقاصدية.

إن أخلاقية المقاصد الشرعية في فكر طه نلمسها بداية من التعريف الذي قدمه لها حيث «إنه علم الصلاح» (7)، وهو جواب عن سؤال هو: كيف يكون الإنسان صالحاً؟ والصلاح قيمة خلقية، بل هي أم القيم جميعاً، وبذلك يمكن القول: إن مجال اهتمام المقاصد الشرعية هو النظر في الغايات المرغوب فيها لصلاح الإنسان، وهذا العلم ينقسم حسب طه إلى ثلاث نظريات هي: نظرية القيم، ونظرية النيات ثم نظرية الأفعال، على أن القيم أصل للنيات والأفعال، وإذا عرفنا أن علم المقاصد يهتم بالأفعال السلوكية للمكلف، عرفنا مدى حضور البعد القيمي في المقاصد، وقد بين الأصوليون أن كل حكم شرعي يكون منوطا بالمصلحة، وإذا نحن أدركنا أن المصلحة قيمة أخلاقية، قلنا أن كل حكم شرعي يكون معلقا بقيمة أخلاقية، بل هي أسماه، ثم يستشهد على اقتران المقاصد بالأخلاق بمفهوم التجرد في الفعل أو النية، التي يتوقف عليها كل فعل شرعي، وهي فعل قلبي لا عقلي.

وارتباطاً بالموضوع، يؤاخذ طه عبد الرحمن على الأصوليين «التقليديين» الخلط الذي سقطوا فيه في بناء بعض القواعد الشرعية الأصولية المقاصدية، من قبيل قاعدة العمل بالحيل التي نظروا فيها من جانب كونها وسيلة لا مقصداً، أي النظر إلى الغرض من الحيل الفقهية، حيث كان الأولى أن تدرج في نظرية النيات لا نظرية الأفعال، وهو الأمر نفسه ينطبق على قاعدة الذرائع من حيث فتحها وسدها، ويقصد بها أخذ الوسائل الموصلة إلى الشيء حكمه، فينبغي النظر إليها على أنها قيمة لا فعل من الأفعال، وبذلك فإن نظرية القيم أحق وأجدر من نظرية الأفعال في باب الذرائع (8).

كانت هذه مقدمات تبرز العلاقة التكاملية بين علمي المقاصد والأخلاق لينتقل من خلالها إلى الاعتراض على التقسيم المعهود للمقاصد، منطلقاً من اعتراض عام، واعتراضات خاصة بكل قسم من أقسام القيم الشرعية المتداولة لدى الأصوليين:

الاعتراض العام: الإخلال بشرط التباين، ويتعلق الأمر هنا بالتقسيم الثلاثي للمصالح، أعني الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وتوضيحه أن قيمة النسل مثلا كضروري من الضروريات الخمس المعروفة نجد الشارع الحكيم قد حرم الزنا لحفظه من الاضمحلال، وفي الآن نفسه نجد محرمات أخرى تلحق به كتحريم النظر للعورة الذي يحقق قيمة حاجية، وكتحريم التبرج الذي يحقق قيمة تحسينية، وهذا التداخل بين ما يحفظ الضروري والحاجي والتحسيني في الآن نفسه يجعل التقسيم غير منضبط، والأمر نفسه ينطبق على حفظ الدين الذي تتداخل فيه القيم الضرورية والحاجية والتحسينية.

الاعتراضات الخاصة: والتي قسمها إلى اعتراضات متعلقة بالقيم الضرورية وأخرى بالقيم التحسينية.

1 ـ اعتراضات خاصة بالقيم الضرورية:

أ ـ الإخلال بشرط الحصر: وبيانه أن استقراء القيم الضرورية وجعلها خمسة لا يمنع من دخول قيم أخرى لا تقل أهمية عنها كالعدل والحرية. (9).

ب ـ الإخلال بشرط التباين: يعيب الدكتور طه عبد الرحمن على الأصوليين كون المصالح الخمس متداخلة لحد لا يمكن الفصل بينها ولا تمييزها، بحيث لا حديث عن قيمة الدين دون قيمة النفس أو العقل أو المال، والأمر نفسه ينطبق عن باقي القيم والمصالح الكبرى، فهذا التقسيم إذن لم يلتزم شرط الفصل والتباين.

ج ــ الإخلال بشرط التخصيص: ذلك أن القيم الشرعية الخمسة التي يعتبر الدين على رأسها، نجده مرادفا للشريعة، بل أحيانا يأتي مصطلح الشريعة بمعنى أخص من الدين، حيث إن الدين عقيدة وشريعة وسلوك، فكيف نجعل الأعم جزءا من الأخص الذي هو الشريعة؟

2_ اعتراضات خاصة بالقيم التحسينية:

أ ــ تأخير ما ينبغي تقديمه: يحتج فيلسوف الأخلاق على الأصوليين «التقليديين» اعتبارهم مكارم الأخلاق في المرتبة الثالثة من القيم، أي بعد الضرورية والحاجية، فيفهم من هذا التقسيم أن مكارم الأخلاق ترف فكري يزيد عن الحاجة، بحيث لن يختل نظام الحياة باضمحلالها، وهذا الفهم هو غاية في الفساد كما يقرر طه عبد الرحمن، سيما إذا نحن عرفنا أن علم المقاصد هو علم الصلاح الإنساني، فتكون المصالح بهذا المعنى قيما أخلاقية كما تقدم، وبذلك لزم أن تكون ضرورية في الرتبة الأولى لا الأخيرة.

ب ــ إهمال رتب الأحكام: بحيث إن التمثيل الذي ساقه الأصوليون للتحسيني مثل الطهارات وتحريم الخبائث (10)، والواقع أن اختلالها يؤدي إلى اختلال النظام، وبذلك تصلح أن تكون تمثيلاً للقيم الضرورية، وفي هذا الأمر إخلال بالتباين والفصل، بحيث تمتزج المراتب الثلاث للقيم الشرعية، ويفسد القول بحصر الضروريات في خمسة.

ج ــ إهمال الحصر المفيد لعلو الرتبة: ويقصد بالحصر قول النبي عليه السلام «إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، فالحصر هنا يفيد معنى هو أن كل حكم شرعي يتضمن خلقاً صالحاً، أو مجموعة أخلاق يجب على كل مكلف أن يتحلى بها، بل هي الغاية من تشريع ذلكم الحكم، وبذلك فالأولى أن تكون الأخلاق أعلى المراتب لا أدناها.

وضع تقسيم جديد للقيم الشرعية:

إذا نحن سلمنا ــ حسب التأصيل الطاهائي ــ أن القيم الشرعية لا يمكن حصرها في خمسة، وأن مقياس الترتيب بينها هو الحضور الأخلاقي، وأن مكارم الأخلاق حاضرة في جميع الأفعال والقيم الشرعية، وجب إعادة تقسيم القيم الشرعية وفق هذه الاعتبارات المذكورة، وهو الأمر الذي قام به طه عبد الرحمن في وضعه معالم جديدة للتقسيم المقاصدي، مركزاً فيه على الجانب القيمي مستبعداً كل الاعتبارات العقلية ــ المُجردة ــ والمادية المقصية للمعنى في بناء الصلاح الإنساني، فكانت هذه المعالم على النحو الآتي:

أ ــ قِيم النفع والضرر: وهي المعاني الخلقية «الحيوية» التي تتقوم بها كل المنافع والمضار البدنية، ويمكن إدراج قيمة النفس والصحة والنسل والمال تحتها.

ب ــ قِيم الحسن والقبح: وهي المعاني الأخلاقية التي تتقوم بها المحاسن والمقابح النفسية والعقلية، ويمكن إدراج قيمة الأمن والحرية والعمل والسلام والثقافة.. تحتها.

ج ــ قِيم الخير والشر: وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها الخيرات والشرور الروحية والمعنوية، ويمكن إدراج قيمة الإحسان والرحمة والمحبة والتواضع والخشوع تحتها.

خصائص الترتيب الجديد:

إن هذا الترتيب والتقسيم الجديد هو قلب كلي للترتيب المعهود، فحفظ النسل والنفس مثلاً القيمتان اللتان بوأتا المرتبة الأولى «الضروريات» في التقسيم المعهود، نزلتا المرتبة الأخيرة «قِيم النفع والضرر»،

والقيم التحسينية بوأت في التقسيم الجديد المرتبة الأولى «قِيم الخير والشر»، ذلك أن مقياس الترتيب في التقسيم الجديد هو اعتبار الجانب المعنوي من الحياة، خلافاً للجانب المادي الذي بني عليه التقسيم القديم، ولما كانت الأخلاق معيارا يحقق من خلاله الإنسان إنسانيته كانت القيم الأقرب لتحقيق هذا المقصد أسبق وأولى بالتقديم من غيرها، وبذلك جاء الترتيب الجديد وفق التقسيم الآتي:

* قِيم الخير والشر: الإحسان، الرحمة، المحبة، التواضع، الخشوع.
* قِيم الحسن والقبح: الأمن، الحرية، العمل، السلام، الثقافة، الحوار.
* قِيم النفع والضرر: النفس، الصحة، النسل، المال.

نرى أن هذا التقسيم الطاهائي الجديد هو قراءة متطورة تستجيب لكثير من مشكلات العصر القيمية، في ظل عالم يعيش أزمة أخلاق، لكنه في الآن نفسه يقصي الجانب المنظم للعلاقة بين أفراد الجماعة، من قوانين وشرائع التي اعتبرها رواد التقسيم «القديم»، في تقديمهم للنفس والنسل والمال...، حيث الارتكاز على الجوانب المتكاملة التي اهتم بها الدين (السياسة الاقتصاد الاجتماع ...) (11)، وهذه الاعتبارات هي ضروريات أملاها التاريخ والعلاقة بين أفراد الجماعة، وهي راجعة إلى طبيعة النص الديني نفسه من حيث شموليته لشتى جوانب الحياة.

الهوامـــش :

1 ـ موطأ الإمام مالك، كتاب حسن الخلق، باب ما جاء في حسن الخلق.
2 ـ محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 202.
3 ـ نورة بوحناش: مقاصد الشريعة عند الشاطبي: وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، دار الأمان، ط، الأولى 2012، ص 58.
4 ـ محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2001، ص 599.
5 ـ الشاطبي، الموافقات، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط: الأولى 1997، ج 1، ص 37.
6 ـ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية،ص97، ومعروف جدا لدى المهتمين بتاريخ المقاصد الشرعية أن الدعوة إلى الفصل كانت مع الشيخ الطاهر بن عاشور (للوقوف على تفاصيل هذه الدعوى، ينظر كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، وتفصيلها في كتاب بين علمي أصول الفقه والمقاصد للشيخ محمد بن الحبيب بن الخوجة).
7 ـ ينظر مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، ص 43.
8 ـ ينظر: مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، ص 47.
إن المتتبع لقاعدة سد الذرائع وفتحها في كتب الفقه الإسلامي سيجد أن الفقهاء يجعلون مناط الحكم على الفعل هو مقصده ومآله، لا مجرد الفعل بما هو وسيلة، فالسفر مثلا وهو مباح ابتداء يصير حراما إذا كان من أجل ارتكاب المحرم، وهذه قاعدة قرآنية أخذت من مثل قوله تعالى " ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم". سورة الأنعام الآية 108.
9 ـ تجدر الإشارة هنا إلى أن القرافي شهاب الدين ونجم الدين الطوفي قد أضافا حفظ العرض إلى الكليات الخمس المعروفة، وتصدر الشيخ الطاهر ابن عاشور للرد عليهما، حيث أرجع العرض إلى قسم الحاجيات، إلا أنه هو الآخر أضاف مقصد الفطرة والحرية والمساواة إلى الكليات الخمس. وللوقوف على كلام ابن عاشور ينظر كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ص 240.
10 ـ ينظر هذا التمثيل بتفصيل في كتاب الموافقات، ج 3، ص388.
11 ـ نورة بوحناش، تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، ص 76.

التراث والحداثة وتعدد وجهات النظر: محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن نموذجاً

حمزة الوهابي *hamzaelouahhabi@gmail.com* // طالب باحث

اختلفت التوجهات الفكرية كثيراً في معالجة قضية الحداثة والتراث، وأفيض في الأمر أنهار من المداد، وذلك لمحاولة إيجاد حل لهذه القضية التي استعصى حلها منذ ما يزيد عن نصف قرن عند المفكرين والفلاسفة العرب. ولقد كان العامل الإيديولوجي من بين أهم العوامل التي حالت دون الوصول إلى وجهة نظر متوافق حولها. حيث يؤكد الباحث عبد النبي الحري في معرض حديثه عن الصراع الفكري بين طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري (1)، على أنه في أكثر من موضع هناك درجة من الانفعالية والحدية عند كل من الجابري وطه عبد الرحمن؛ فكلما أقام الأول فكرة عاكسها الثاني. والشاهد في ذلك عنده، أن الجابري قدم قراءة إيديولوجية للتراث، فقسمه إلى ثلاثة دوائر وهي البرهان والبيان والعرفان، فكان رد طه عبد الرحمن أن قسم التراث تقسيماً ثلاثياً أيضاً، وهو العقل المجرد والعقل المسدد والعقل المؤيد (2). وقد طرح الجابري أيضا حل إحياء البرهانية الرشدية لحل مشاكل التراث والتيارات العنيفة، واقترح طه في المقابل إحياء عرفان الغزالي لمواجهة مشاكل التراث والتيارات العنيفة (3).

وينبني اختلاف طه والجابري على مجموعة من الأسباب الأخرى غير الإيديولوجيا، وهي تعتبر عوامل مركزية في النسق الفلسفي لأي مفكر. فما هي هذه الأسباب التي حالت دون توافق وجهات نظر كل من الفيلسوف محمد عابد الجابري والفيلسوف طه عبد الرحمن في موضوع الحداثة والتراث؟

المبحث1: منطلقات التحديث عند كل من محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن:

من القراءة الأولية لكل من مشروعي طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، يتجلى للقارئ اختلافهما في موضوع الحداثة والتراث منذ الوهلة الأولى. وعند وضع خلاصات المشروعين في تقابل تزداد ملامح هذا الاختلاف تجلياً بشكل أكبر، فتجد أن أولى أوجه الاختلاف هو منطلقات كل منهما، فإذا كان الجابري ينطلق من الحداثة الغربية لنقد التراث؛ أي يدعو إلى تحديث التراث ليكون مواكباً للتقدم والنهوض الغربي؛ فطه عبد الرحمن ينطلق من التراث لتأسيس الحداثة الإسلامية، أي يدعو إلى تأسيس حداثة إسلامية انطلاقاً من التراث الإسلامي، كما ويدعو في معرض حديثه عن الحداثة الغربية

إلى أسلمتها أو تخليقها بتعبيره، ويعترض على استيراد حل جاهز من بيئة أخرى مهما كانت ثماره في بيئته، ومنطلقه في هذا أنه من الواجب أن نتبع في وضع مفاهيمنا وصوغ أحكامنا قاعدتين منهجيتين نقديتين خاصتين بنا، كل واحدة منهما تفيد في التمرس بالإبداع بقدر ما تفيد في ممارسة النقد (4).

-1 فكل أمر منقول معترض عليه، حتى تثبت بالدليل صحته.

-2 وكل أمر مأصول مسلم به، حتى يثبت بالدليل فساده.

كما أنه دعا إلى تأسيس أنموذج الحداثة الإسلامية انطلاقا من الأخلاق كأصل لبناء النموذج بدل العقل، ويذكر أن هذه الأصول استخرجها من معين تجربته الروحية كما ورد في مقدمة كتابه «روح الحداثة» (5)، وهي كالتالي:

- أن الأخلاق صفات ضرورية يختل بفقدها نظام الحياة لدى الإنسان، وليست هي مجرد صفات عرضية أو كمالية لا يقدح تركها إلا في مروءته.

- أن القيمة الأخلاقية أسبق على غيرها من القيم، بحيث لا فعل يأتيه الإنسان إلا ويقع ابتداء تحت التقويم الأخلاقي.

- أن ماهية الإنسان تحددها الأخلاق وليس العقل، بحيث يكون العقل تابعا للأخلاق، فيكون محمودا متى أفاد ومذموماً متى أساء، وليس العكس.

- أن الأخلاق مستمدة من الدين المنزل.

- أن الإنسان بموجب أخلاقيته، لا يستطيع أن يتجرد كلياً من حال التديّن ولو سعى إلى ذلك ما سعى، لأنه وإن أبى التديّن اختياراً ومن حيث لا يدري، فإنه يقع فيه اضطراراً ومن حيث لا يدري.

وتجدر بنا الإشارة في هذا المقام، إلى كون هذه المُسَلّمات التي ينطلق منها طه عبد الرحمن في بناء الحداثة الإسلامية، خلص إليها من خلال الخلاصات التي انتهى إليها في كتابه «العمل الديني وتجديد العقل»، فيؤكد في معرض تحدثه عن اليقظة الدينية على أنها رغم انتشارها -أي اليقظة الإسلامية- في الآفاق إلا أنها تفتقد إلى سند فكري مُحرر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة، فلا نكاد نظفر عند أهلها لا بتأطير منهجي محكم، ولا بتنظير علمي منتج، ولا بتبصر فلسفي مؤسس على حد تعبيره. وينتهي في معرض مقدمته إلى ضرورة بيان الشروط التكاملية والتجديدية التي تجب في دوام اليقظة الدينية، ويعزي هذه الشروط إلى صنفين، يدخل أحدهما تحت مسمى «التجربة» ويدخل الآخر تحت مسمى «التعقل». فلا سبيل إلى اليقظة الإسلامية أو النهضة حسبه إلا بطريق ينفذ أولاً إلى أعماق التجربة الإيمانية، ويبلغ الغاية في التغلغل فيها؛ حتى إذا أدرك الداخل فيها نصيباً من هذا التغلغل، كان حاملا له على الاتصاف بمكارم الأخلاق؛ ثم يتوسل ثانياً في تأطير وتنظيم وتأسيس هذه اليقظة المعززة بالتجربة الإيمانية العميقة بأحدث وأقوى المناهج العقلية وأقدرها على مدنا بأسباب الإنتاج الفكري (6).

وبخلاف ما ينطلق منه طه عبد الرحمن في تأسيس اليقظة الإسلامية أو التحديث الإسلامي، ينطلق محمد عابد الجابري في دعوته إلى تحديث التراث من منهج خاص ومناقض للأول، بحيث يعمل على استدعاءه للعقلانية النقدية، أو البرهانية الرشدية على حد تعبيره، في تنظيره للنهضة العربية. فقد

افتتح الجابري القول في أطروحته «نقد العقل العربي» بكلام بالغ الدلالة، يكشف بشكل واضح أبعاد أطروحته، ومراميها، فيقول: «يتناول هذا الكتاب موضوعا كان يجب أن ينطلق القول فيه منذ مائة سنة. إن نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة. ولكن نهضتنا العربية الحديثة جرت فيها الأمور على غير هذا المجرى، ولعل ذلك من أهم عوامل تعثرها المستمر إلى الآن. وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه؟» (7).

ومنه يتجلى لنا أن المنطلق الذي بنى عليه الجابري أطروحته في نقد التراث، هو «العقل الناهض»، وفي هذا المعنى يقول الجابري: «العقل العربي كما سنتناوله بالتحليل والفحص في هذه الدراسة... [هو] الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر، في ذات الوقت، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن» (8). وبعد أن يأتي الجابري على بيان حدود العقل، والاستدلال على سلطته على الوجود، ينصرف الجابري إلى تفسير تكوين العقل العربي بأبعاده المختلفة اللغوية، والفقهية، والفلسفية، والكلامية... إلخ، ويحاول ربطه بشروطه الموضوعية والتاريخية، وقد استغرق منه هذا الأمر الجزء الأول من الكتاب، أما في الجزء الثاني من الكتاب فقد عكف على تحليل بنية العقل العربي، وكشف تعالقاتها الداخلية، واستخدم في هذا السياق مقاربتين منهجيتين، مقاربة أسماها «تكوينية» ومقاربة «تحليلية بنيوية» (9).

ثم ينتهي إلى تشخيص علَّة التخلف العربي، حيث أرجعها بشكل عام إلى استقالة العقل، التي ظهرت تجلياتها في مكونات الثقافة العربية حين دخل النظام المعرفي العرفاني، فالمسلمون «بدؤوا يتأخرون حينما بدأ العقل عندهم يقدم استقالته، حينما أخذوا يلتمسون المشروعية الدينية لهذه الاستقالة، في حين بدأ الأوروبيون يتقدمون حينما بدأ العقل عندهم يستيقظ ويسائل نفسه» (10).

وانطلاقاً من المخرجات التي انداح عليها نسقه الفلسفي، يقترح الجابري إذا تأسيس حداثة في الواقع العربي انطلاقا من تجديد الصلة بالعقلانية النقدية، فلا حداثة بالنسبة له بدون تجديد الاتصال بالتراث، لكن هذا الإتصال مع التراث يكون بمعالجته ونقده نقدا عقلانيا ليساير الحداثة الغربية!

ويقول في معرض حديثه عن الإتصال: «لا نهوض ولا تطور إلا بالمراجعة والتجديد، مراجعة القديم بالمنهج الحديث من أجل استيعاب حركة التاريخ، وذلك بالاستفادة من الأصالة ومواكبة المعاصرة، فالأصالة والمعاصرة لا ينفصلان، ومن ينشد الأصالة بدون المعاصرة كمن ينشد المعاصرة بدون الأصالة، إذ الأول مُقلد والثاني متبع، فالأول يقلد المتقدمين من السلف والثاني يتبع المتأخرين من الخلف.» ويقول أيضاً: «إن القراءة العصرية للتراث التي نقترحها ونطبقها تهدف كما قلنا إلى جعل المقروء معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي أي قراءته في محيطه الاجتماعي التاريخي من جهة وفي ذات الوقت جعله معاصراً لنا من جهة أخرى، على صعيد الفهم والمعقولية ... وهذا فيما أعتقد هو المعنى الحقيقي والعميق للاجتهاد كما مارسه كبار علماء الإسلام، ولكن مع تلوينات وتنويعات وتفريعات تختلف باختلاف الموضوعات. أما القوالب الجاهزة

الجامدة، سواء كانت قديمة أو حديثة، فهي لا تملك أن تقدم غير شيء واحد هو القراءة التراثية للتراث التي تجر حتما إلى القراءة التراثية للعصر: قراءة عصرنا بنفس تراثنا أو بتراث آخر وثقافة أخرى». (11)

وإجمالاً؛ إن أطروحة محمد عابد الجابري التي يقترحها للتحقق بالحداثة، وتدارك التخلف التاريخي الذي نعانيه، تنبني على استدعاء العقلانية النقدية، كشرط لإطلاق دينامية إبستيمولوجية وثقافية، منتجة للحداثة في المجالات المختلفة، وأي سعي للتحديث خارج هذه القاعدة هو ضرب من ضروب العبث، ومضيعة للوقت والجهد. في حين ينطلق طه عبد الرحمن في بناءه للأنموذج الحداثي الإسلامي، من خلال التنزيل العملي لروح الحداثة التي يجب أن تؤسس على التجربة الروحية لتتحقق بالتخلق وكذا أن تؤسس على المنهج العقلي الرصين لتمدنا بأسباب الإنتاج الفكري، فالحداثة عنده ليست هي تقليد ما عند الغير قولا وفعلاً، ولكنها إتيان ما يضاهي ما عند الغير إنتاجاً وإبداعاً.

المبحث الثاني: المبادئ الأساسية للتحديث عند كل من محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن:

المطلب 1: مبادئ التحديث عند طه عبد الرحمن:

يبدأ طه عبد الرحمن كتابه «روح الحداثة مدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية»، بالتركيز على ضرورة إبداع المجتمع المسلم لمفاهيمه أو إعادة إبداع مفاهيم غيره، حتى تصبح كأنها من ابداعاته ابتداءً (12)، ثم يعرج بعدها على الاعتراض على دعاوى المقلدة، وهم على حد تعبيره زمرة من أهل الفكر تدعي أنها استطاعت أن تهتدي في هذا التيه المهلك، وهما أحد النوعين: أحدهم يضم الذين يقلدون المتقدمين من المسلمين، ويسميهم مقلدة المتقدمين؛ والنوع الثاني يضم الذين يقلدون المتأخرين من غير المسلمين، ويسميهم مقلدة المتأخرين. فالصنف الأول يتعاطون حسبه إلى إسقاط المفاهيم الإسلامية التقليدية على المفاهيم الغربية الحديثة، كإسقاطهم لمفهوم الأمة على مفهوم الدولة أو إسقاطهم لمفهوم الشورى على مفهوم الديمقراطية، ويتوسلون في تلك الإسقاطات المختلفة بخطاب يريدون أن تكون له صبغة علمية توجيهية، ولكنهم يقعون في شرك الوعظ المباشر، فيصيرون إلى رد المفاهيم المنقولة إلى المفاهيم المأصولة؛ فينتهون بمحو خصوصية المفاهيم المنقولة. وأما الصنف الثاني أي مقلدة المتأخرين، فهم زمرة من الذين يتعاطون إسقاط المفاهيم الغربية المنقولة على المفاهيم الإسلامية المأصولة كأن يسقطوا مفهوم العلمانية على مفهوم العلم بالدنيا، والقطيعة على مفهوم الجَبّ؛ ويتوسلون في هذه الإسقاطات المختلفة بخطاب يريدون أن تكون له صبغة عقلية استدلالية، لكنهم يتعثرون في القيام بشروطها، وهكذا يصرون تدريجا على حد تعبيره إلى رد المفاهيم المأصولة إلى المفاهيم المنقولة؛ فينتهون بمحو خصوصية المفاهيم المأصولة. (13)

ومن خلال هذا التقديم يخلص إلى نتيجة مؤداها أن الدعوة إلى التحديث التي تقوم على التأثر بالحداثة الغربية سينتج عنها التقليد، فالحداثة ليست هي تقليد ما عند الغير قولا وفعلا، ولكنها إتيان ما يضاهي ما عند الغير إنتاجا وإبداعا، وهذا هو روح الحداثة التي يجعلها طه عبد الرحمن مدار تأسيس أي حداثة لأمة من الأمم (14)، والتي تنداح في نظره على ثلاثة مبادئ وهي مبدأ الرشد

(15) الذي يقتضي الاستقلال والإبداع؛ ومبدأ النقد (16) الذي يقتضي التعقيل والتفصيل؛ ثم مبدأ الشمول (17) الذي يقتضي التوسيع والتعميم.

وهذه المبادئ التي تنداح عليها روح الحداثة تجعلها تتحقق بخصوصيات هامة، فمبدأ النقد المؤسس على التعقيل والتفصيل، يجعلها تتحقق بإخضاع ظواهر العالم لمبدأ العقلانية؛ ونقل الشيء من صفة التجانس إلى صفة التغاير، ومبدأ الرشد المؤسس على الاستقلالية والإبداع يجعلها تتحقق بالاستغناء عن أية وصاية؛ والسعي إلى بناء الأفكار والمنطق الخاص بصاحبه، أما مبدأ الشمول المؤسس على التوسيع والتعميم، فيجعل الحداثة تتحقق بعدم البقاء حبيسة المجتمع الذي نشأت فيه وأيضاً حتى لا تنحصر أفعال الحداثة في مجالات بعينها.

ومن خلال هذه المبادئ التي تحدث عنها طه عبد الرحمن يخلص إلى الخروج بمجموعة من النتائج الأساسية التي تميز نسقه الفلسفي وهي (18):

- أن روح الحداثة تختلف عن واقع الحداثة؛
- أن واقع الحداثة الغربية هو واحد من التطبيقات الممكنة لروح الحداثة؛
- أن روح الحداثة متأصلة إنسانياً وتاريخياً؛
- أن الأمم الحضارية كلها تستوي في الانتساب إلى روح الحداثة؛
- أن واقع المجتمعات الاسلامية هو إلى الحداثة المقلدة أقرب منه إلى الحداثة المبدعة؛
- أن ابتكار الحداثة الاسلامية الداخلية يستلزم إبطال المسلمات التي صاحبت تطبيق الغرب لروح الحداثة، وأدخلت عليه آفات تختلف باختلاف أركان هذه الروح.

المطلب 2: مبادئ التحديث عند محمد عابد الجابري:

في مقابل ما قدمه طه من مبادئ للحداثة توجه منهج تعامله مع التراث، يقدم محمد عابد الجابري هو الآخر منهجاً خاصاً للتحديث ينطلق من مبادئ خاصة توجه هذا التحديث، فيقوم التحديث عنده على ثلاثة مرتكزات أساسية (19):

- ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث: أي إرسال قطائع ابستيمولوجية (بالمعنى الباشلاري) مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتدادها في الفكر العربي الحديث والمعاصر. ولا يعني هنا الانفصال الكلي عن التراث ذاته بل القطيعة مع نوع من التراث، بحيث نتحول من كائنات تراثية إلى كائنات تمتلك تراثها؛

- فصل المقروء عن القارئ، مشكلة الموضوعية: أي إرساء عملية فصل مزدوج بين الذات والموضوع (فصل الذات عن الموضوع وفصل الموضوع عن الذات)، ذلك أن القارئ العربي مؤطر بتراثه مثقل بحاضره، ومن ثم وجب «تحرير الذات من هيمنة النص التراثي». ويتحقق ذلك من خلال منهج ثلاثي: المعالجة البنيوية (النص كنسق تتحكم فيه ثوابت وإشكاليات محددة) التحليل التاريخي (ربط النص بسياقه الثقافي والسياسي والاجتماعي) والطرح الإيديولوجي (الكشف عن الوظيفة الاجتماعية السياسية للفكر)؛

-وصل القارئ بالمقروء ومشكلة الاستمرارية: أي ضرورة الحدس الاستشرافي كحق للذات القارئة التي

تقرأ نفسها في الذات المقروءة مع الحفاظ على التمايز بين الذاتين.

ويعتمد محمد عابد الجابري أيضاً في بلورته لمنهج حداثي في نقد التراث على دراسة بنيوية مستوحاة من منهج الفيلسوف الفرنسي مشيل فوكو في التحقيب الحفري للعقل الغربي، حيث يخلص الجابري إلى التمييز بين ثلاثة أنظمة معرفية تتوزع إليها خارطة العقل العربي وهي (البرهان؛ البيان؛ العرفان) .(20)

نهاية وبداهة يمكن أن نقول إن النتائج التي سيخلص إليها كل من المفكرين، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، ستكون متضادة، وما ذاك إلا لأنهما انطلقا من أركان مختلفة، فطه عبد الرحمن كان انطلاقه مؤسساً على تجربته الروحية الخاصة، والتي يعزو إليها هو بنفسه نواتج أفكاره، كما يعترف بذلك في كتابه «سؤال الأخلاق» وأيضاً في مقدمة كتابه «روح الحداثة»، فإنها حسبه سر تخصصه بهذا النسق الفلسفي الفريد. أما محمد عابد الجابري فكان انطلاقه من خلال اتصاله بمنهج عقلي برهاني خاص، كان قد بنى أسسه الفيلسوف الإسلامي أبو الوليد ابن رشد منذ ما يزيد عن ستة قرون.

الهوامــش:

1ـ عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري: صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر الطبعة الأولى، بيروت، 2014.

2ـ المرجع نفسه، ص: 179/178

3ـ المرجع نفسه، ص: 184، بتصرف.

4ـ طه عبد الرحمن "روح الحداثة: مدخل لتأسيس حداثة إسلامية" المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية 2009 ص 14-13

5ـ نفسه ص 16-15

6ـ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي الطبعة الرابعة 2009 ص10

7ـ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط. 4/ 1991، ص. 5.

8ـ نفسه ص 14

9ـ نفسه، ص. 71.

10ـ نفسه، ص. 347

11ـ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الرابعة، ص.60

12ـ طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق، ص 11

13ـ نفسه ص 12-11

14ـ نفسه ص 20-19

15ـ نفسه ص 26-25

16ـ نفسه ص 28-26

17ـ نفسه ص 29-28

18ـ نفسه ص 68-67

19ـ السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ط1 2010 ص 165-164

20ـ نفسه ص 166-165.

a f k a r

مقالات

التديّـــــــن ووظيفة التواصـل

عبد الرحمان عمار *abderrahmane.ammar@gmail.com* // باحث في سيسيولوجي مقيم بألمانيا

يقتضي التواصل مُرسِلاً ومُرسَلاً إليه والرسالة والقناة. فأتباع الديانات السماوية وغير السماوية يؤمنون بالرسائل (الوحي) ومحتوياتها ويتبعون تعاليمها كإشارة على استيعابها، على الرغم من صعوبة التأكد من صحة المصدر المُرسِل، لأنه لا يمكن التأكد علمياً من المصدر الإلهي للوحي (1). لكن النصوص الدينية تستمد أهميتها من كونها تُتداول بين الناس وتؤثر في سلوكاتهم وعاداتهم وطرق تفكيرهم. ولا يهمنا هنا الوقوف على الجانب الهرمينوطيقي والفيلولوجي للنصوص الإسلامية المقدسة بل على علاقة الشباب المسلم بتلك النصوص وتمثلها. ويمكن الوقوف على مستويين من التواصل في مجال تمثل النصوص الدينية، وهما: التواصل الأفقي والتواصل العمودي.

1ـ التواصل العمودي: ويكون بين المؤمن والله. فالإيمان بالله يأتي بعد حوار داخلي بين المرء ونفسه، ينتهي بالاعتقاد بوجود إله يستجيب لدعائه/ خطابه ويرافق المرء في كل مكان. فالخطاب القرآني بالرغم من استعماله لصيغة الجمع في مخاطبة المؤمنين إلا أن كل شخص يستقبله على أساس أنه خطاب موجه إليه.

2ـ التواصل الأفقي: يبدأ هذا التواصل بالتواصل مع الذات. إذ يطرح الإنسان أسئلة وجودية حول ماهيته ومن يقف وراء وجوده. هذا المستوى من التواصل يبدأ منذ الطفولة حيث يطرح الطفل أسئلة حول الله، والشيطان، والملائكة. وعبر كل المراحل العمرية التي يمر منها الإنسان تتبادر إليه أسئلة وجودية تتخذ بُعداً دينياً وغيبياً. وتعتبر الأسرة والمحيط من خلال الثقافة السائدة دوراً مهماً في هذا المستوى من التواصل. فالحديث حول الأمور الدينية وتبادل المعلومات واتباع التقاليد الدينية هي شكل من أشكال التواصل داخل المجتمع. عندما يصوم أفراد عائلة معينة أو يقومون لأداء الصلاة ويوجد ضمنهم شخص يرفض ذلك فإن الرفض يعتبر رسالة من الشخص إلى الجماعة، وهي رسالة ذات دلالات متعددة وكأنه يقول:

ـ أنا لا أفهم ماذا تفعلون.

يمكن للأبعاد سالفة الذكر أن تكون دليلاً على الفشل في التواصل بين الأفراد أو غياب قنوات التواصل العادي ليبحث الفرد عن أشكال تعبيرية أخرى لإبراز ذاته وخصوصياته طبقا للمثل الشعبي القائل «خالف تعرف».

ـ انا أفهم ماذا تفعلون لكنني غير موافق عليه.
فقبل أن يصدر رد الفعل تجاه سلوك الجماعة يبدأ الشخص في نسج حوار داخلي مع نفسه حول دلالة ذلك الطقس أو العبادة. وبالتالي يبعث إشارات لنفسه من خلال الآخر. ويمكن بعد ذلك أن يدخل الفرد مع الجماعة في حوار لتبرير جوابه، وقد يتخذ أشكالاً متعددة:
ـ البحث عن عذر كالمرض أو عدم الوضوء رغبة منه في الحفاظ على الهدوء.
ـ إعطاء تبريرات علمية كالخوض في مسألة الله من عدمه أو عدم أهمية الطقوس الدينية.
ـ عدم التعليق على الأمر لترك باب التأويل مفتوحا أمام الجماعة أو لعدم تأكد الشخص من أسباب رد فعله.
أما الجماعة/ العائلة فيكون رد فعلها إما:
ـ التجاهل لأن الفرد لا يشكل الخطر على الأغلبية.
ـ العقاب كطرده من المكان أو المجموعة.
ـ الدخول في حوار ديني لإقناع الشخص.
وقد تستمر المجموعة في التعايش مع الفرد طالما احترم توجه الجماعة. لكن الفرد قد يبحث عن أتباع لموقفه مما قد يدفع إلى صراع فكري أو عنف جسدي مع المجموعة. وهناك إمكانية أخرى وهي «النفاق الاجتماعي» تجاه الجماعة، أي اتباع طريقة تفكيرها وطقوسها شكلياً للحفاظ على مصالح معينة.
فطريقة اللباس والرموز التي يظهر بها المرء في المجتمع يمكن اعتبارها لغة في حد ذاتها؛ فالشباب الذي يمشي في أحد شوارع مدينة ألمانية بلباس تقليدي مغربي أو لباس أفغاني يُرسل إشارات للآخر الموجود في الشارع. واختيار الانتماء إلى جماعة معينة أو توجه فكري معين والاعتراف بذلك علنا يعتبر أيضاً إشارات تواصلية للآخر الذي قد يكون أفراد العائلة نفسها عندما يكون الشاب ذا توجه ديني مخالف للأسرة، أو تجاه المجتمع الألماني. وهذا الاختلاف قد يتخذ أبعادا متعددة كـ:
ـ التمرد على ما هو سائد. وهو تمرد ليس بالضرورة من أجل الدين بل يتخذ من الدين شكلاً له.
ـ دلالة على رفض الانتماء للآخر، والابتعاد عنه. وفي هذه الحالة يعمل المرء كل ما بوسعه لتحقيق ذلك ولو من خلال تدمير الآخر. وهنا يقوم المرء برسم منطقة نفوذه (جغرافياً أو ثقافياً) ويميز بين الصديق والعدو.
وهذه الأبعاد كلها يمكن أن تكون دليلاً على الفشل في التواصل بين الأفراد أو غياب قنوات التواصل العادي ليبحث الفرد عن أشكال تعبيرية أخرى لإبراز ذاته وخصوصياته طبقا للمثل الشعبي القائل «خالف تعرف».

في كتابه «مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن» الصادر عن المركز الثقافي العربي في بيروت عام 1990 يشرح حامد أبو زيد البعد التواصلي في القرآن معتمداً على الهرمنيوطيقا.

a f k a r

دراسات

الإسلامياتُ التطبيقيـــــة ونقدُ الاستشــــراق

نبيل فازيو // كلية الآداب ـ الجديدة

رغم أن العناية بالتراث الإسلامي كانت وجدت طريقها إلى متون المفكرين العرب منذ القرن التاسع عشر، ورغم أن أركون كان على درايةٍ بالكيفية التي تناول بها هؤلاء المفكرون موضوعة التراث (1)، فإنَّ الملاحظ على مشروعه في الإصلاح الإبستيمولوجي للدراسات التراثية أنه انطلق من نقد المستشرقين أكثر مما ارتكز على نقد الدراسات التي أنجزها الفكر الإسلامي المعاصر في هذا الباب. وليس مردُّ ذلك إلى استهجانٍ منه لقيمة الدراسات التي أنجزها الدارسون العرب في هذا الشأن، بل لوعيه بالدور الفريد الذي اضطلع به الخطاب الاستشراقي في تقديم صورةٍ عن الثقافة الإسلامية، معتداً في ذلك بصرامته الأكاديمية ونزعته العلموية. كما أن الملاحظ على نقد أركون للمستشرقين طابعُه العلمي الرصين الذي أراده صاحبه أن يجري خارج دوائر الإيديولوجية وصخبها؛ إذ بعيداً عن السجالات الإيديولوجية التي غالباً ما فضلتْ مُناولةَ الخطاب الاستشراقي في إطار المواجهة مع الغرب، ناظرةً إليه بحسبانه علامةَ فارقةً على شراسة ما اصطُلح عليه «الغزو الثقافي» (2)، وهي عبارةٌ تختزل ملامح الوعي الشقي بجدلية العلاقة بالغرب (3)، أقول إنه بعيداً عن هذه الرؤية المشحونة بنفس «إيديولوجيا المواجهة والنضال» (4)، حاول محمد أركون إرساء دعائم مقاربةٍ علميةٍ هادئة من شأنها أن تُسعفنا باستيعاب المكتسبات العلمية العديدة التي أفادنا بها التراث الاستشراقي، في الآن ذاته الذي تقودنا إلى مجاوزته من خلال الوعي بعيوبه وثغراته التي تمثل مظاهر محدوديته.

يمكن القول إنَّ نقدَ أركون للاستشراق، أو لما سماه الاسلاميات الكلاسيكية، يُشكل واحدةً من أبرز حلقات مسلسل المقاربة العلمية لهذا الخطاب التي انتهجتها جمهرةٌ من المثقفين العرب المعاصرين (5)، من قبيل ما نجده عند أنور عبد الملك (6) وهشام جعيط (7) وعبد الله العروي (8) وإدوارد سعيد (9). كما أن نقدهُ ذاك كان سليل الرؤية الشمولية التي أقام عليها صرح مشروعه في نقد العقل الإسلامي، لذلك ما كان صدفةً أن يترجم نقده ذاك موقفه من المعرفة الغربية عن الإسلام بما تضمنه من تعريةٍ لمنطلقاتها ومحدوديتها النظرية (10)، ومن كشفٍ عن وجوه الفائدة التي يجبُ على الفكر العربي الإسلامي أن ينتهل منها أيضاً. فماهي أبرز سمات الخطاب الاستشراقي كما تمثله محمد أركون؟ وما صلته بمشروعه في نقد العقل الإسلامي؟ ما هي مواطن الخلل التي رصدها هذا الباحث في تحليله للخطاب الاستشراقي؟ وما طبيعة العلاقة التي يمكن أن تجمعنا بهذا الخطاب في ضوء الضغط الذي ما فتئ يمارسه على وعينا فعل التحرر ورهان التحديث؟

-1 تتعدد المواقع التي يُطل منها أركون على الخطاب الاستشراقي الذي يفضل نعته، أحياناً، بالإسلاميات،

وبالإسلاميات الكلاسيكية في أحيانٍ أخرى (11). ولعلَّ ما حمله على اجتراح هذه التسمية وإعمالها في وصف الاستشراق مسألتان نحسبهما أساس صلته بالتراث الاستشراقي؛ أولاهما تتجلى في إلحاحه على مجاوزة الحمولة الايديولوجية التي تنضح بها عبارة «الاستشراق»، وثانيتهما اعترافُه بالحاجة إلى إقامة صلة وصلٍ معرفية بمتون المستشرقين بعيدا عن ضجيج السجال الحاكم لموقف المسلمين من هذا الخطاب. وسيكون علينا أن ننتبه إلى أن أركون استعاض عن كلمة استشراق بعبارة الإسلاميات الكلاسيكية، خلافاً لمعظم المثقفين الذين فضلوا جبهة المواجهة لمساجلة هذا الخطاب. يعي هذا المفكر حجم الغموض الذي بات يكتنف مفهوم الاستشراق في المجال التداولي العربي والإسلامي، ليسَ فقط بحكم موقف الممانعة، اللامفكر فيه أحياناً، الذي يتخذه الوعي العربي من هذا الخطابِ بسبب ارتباطه بالاستعمار، وتحول ممانعته تلكَ إلى نوعٍ من المواجهة والنضال الرمزي والإيديولوجي ضد القوى الامبريالية (12)، بل وكذلك بسبب سقوط كثيرٍ من المفكرين العرب في هذا الربط بين المعرفة الاستشراقية والاستعمار (13)، الأمر الذي مثل عائقاً ذهنياً أمام استيعابنا لها واستثمارنا لمكتسباتها على نحو ما بين العروي في هذا الباب (14).

زادَ الطينَ بِلةً تضخمُ فكرةِ الممانعة إثر تصاعد الاسلام السياسي وتحوله إلى محددٍ للوعي الإسلامي المعاصر، وإلى علامةٍ فارقةٍ على الانغلاق العقائدي الذي بات يتخندق فيه (15). لذلك لم يكن صدفةً أن يُنظر إلى كتاب كالذي ألفه إدوارد سعيد عن الاستشراق (16) باعتباره ردَّ فعلٍ على ارتباط المعرفة الاستشراقية بالمركزية الغربية والاستعمار، وأن يُستثمرَ بعض أطروحاته حتى من طرف أكثر السلفيين رفضاً للفكر الغربي وحقداً عليه. ويمكن أن نشير إلى عامل آخر يدخل في جملة الأسباب التي فوتت على الفكر الإسلامي المعاصر فرصة الإستفادة من الاستشراق، يتعلق هذه المرة بالمناخ الفكري الذي ساد مرحلة الردة على البنيوية في أوربا، وما رافق ذلك من بروزٍ لمفهوم الذات واستهجانٍ للبعد اللُّغوي الذي تم توظيفه في إثبات فكرة موت الإنسان (17)، وهو البعدُ الذي شكَّل حجر الزاوية في المنهج الفيلولوجي المعتمد من طرف غالبية المستشرقين. هكذا حاول أركون تجنب هذه الحمولة السلبية، إن لم نقل القدحية، التي بات مفهومُ «الاستشراق» يتسم بها في مخيلة الوعي العربي والإسلامي المعاصر، وذلك بأنْ أعملَ عبارة «الإسلامولوجيا» ذات البعد المعرفي والعلمي، في إشارةٍ منه إلى أن ما يهمه، في تعامُله مع الخطاب الاستشراقي، هو جانبُه المعرفي أكثر من أي شيءٍ آخر.

كما يمكن أن نلمس في إعمال مفهوم «الاسلاميات» اعترافاً جهيراً من طرف أركون بأن الاسلاميات التطبيقية لا تتنكر للجهود الكبيرة التي بذلها كبار علماء الاستشراق (18)، بل إنها تُمثل استمراريةً

يُشكل نقدَ أركون للاستشراق واحدةً من أبرز حلقاتِ مسلسل المقاربة العلمية لهذا الخطاب التي انتهجتها جمهرةٌ من المثقفين العرب المعاصرين، من قبيل ما نجده عند أنور عبد الملك وهشام جعيط وعبد الله العروي وإدوارد سعيد.

وتجديداً لها في الآن ذاته، خاصةً على ضوء انتباهه إلى التراجع الرهيب الذي شهدته الممارسة العلمية الرصينة في العالم العربي والاسلامي على مستوى الدراسات التراثية (19). الأمر الذي يمكن أن نقرأ فيه وعياً عنده بخطورة معاداة الاستشراق والإعراض عن الاستفادة من مكتسباته العلمية والمعرفية، وما يقود إليه ذلك، بالضرورة، من سقوطٍ في نزعةٍ تبسيطيةٍ، من شأنها أن تُشوش على فهمنا العميق للطابع الإشكالي للكثير من المفاهيم القلقة في التراث الإسلامي (20). دون أن يعني ذلك تسليمَه بالطابع العلمي الصرف للمقاربة الاستشراقية أو إيمانَه بخُلُوها من كل عيوبٍ منهجيةٍ أو معرفية، إن على مستوى الرؤية أو المنهج. فأركون كان في جملة قلقةٍ قليلةٍ من المفكرين العرب الذين ما أقدموا على نقد الاستشراق إلا بعد أن تتلمذوا له واستوعبوا مختلف أطروحاته ومناهجه، وهذا ما مكَّنه من التموقع في زاوية نَظَرٍ عميقةٍ في تعامُله مع الخطاب الاستشراقي والغربي (21).

-2 يقول أركون معرفاً الاستشراق أو الاسلاميات الكلاسيكية؛ «إنها خطابٌ غربيٌ مدارُه على الإسلام؛ فمصطلح الإسلامولوجيا ومفهومها، باعتبارها خطاباً يروم إلقاء نظرة عقلانية على الإسلام، إنما هما إبداعٌ غربيٌ» (22). لا شك عند أركون في صحة انتساب الخطاب الاستشراقي إلى العقل الغربي، باعتبار الخطاب ذاك ضرباً من ضروب المعرفة التي أنتجها الوعي الغربي وهو يخوض مجازفة اكتشافه للعوالم التي تقع خارج مراكزه الكبرى (23). وهو، علاوة على ذلك، معرفةٌ تدَّعي العلمية وتروم الاتصاف بأكبر قدرٍ منها، لذلك يمكن اعتبارها سليلةَ العقلانية العِلْمَوية التي هيمنت على الوعي الغربي منذ القرن السابع عشر. يتبدى ذلك بوضوحٍ في اكتفاء هذا الخطاب بالتعامل مع الحيز العالِم (المنتج للمعرفة والعلوم) من الثقافة الإسلامية، وإحجامه عن الانفتاح على الجوانب الأخرى التي تقع خارج هذا الحيز. وهذا ما يشير إليه أركون بقوله؛ «تركز الإسلاميات الكيلاسيكية على دراسة الإسلام من خلال كتابات العلماء (...) يبدو من أول وهلةٍ أن هم الأصالة والموضوعية هو الذي يفرض هذا الاختيار. فالإسلامولوجي يدرك أنه براني عن موضوع دراسته، وحتى يدرأ كل حكمٍ اعتباطيٍ، سيكون عليه أن ينقل مضمون النصوص الإسلامية الكبرى إلى هذه اللغة أو تلك».

يستلزم فهم هذا الموقف الوقوف على مسألتين أساسيتين فيه؛ تتجلى أولاهما في تنبيه أركون إلى انحصار المقاربة الاستشراقية في التعامل مع العقل العالم في الثقافة الإسلامية، وهو ما يرى فيه الدليل الأوقع على محدوديتها وعدم قدرتها على فهم هذه الثقافة، مادامت لا تتجرأ على التفكير في المكونات الأخرى، غير العقلانية وغير الرسمية، التي تنتظم كل ثقافةٍ. ونعتقد أن الذي لفت انتباهه إلى هذا الخلل المعرفي الذي يعتور الاستشراق إفادتُه من العلوم الإنسانية، التي أعادت ترتيب أوضاع المعرفة والعقل والنظرة إلى الإنسان أولاً، ومعاينته الشخصية لمفارقات الثقافة الإسلامية في مجتمعٍ مغايرٍ لتلك التي يسود فيها الإسلام الرسمي المعتمد أساساً على اللغة العربية (24) والثقافة الرسميةِ المكتوبة ثانياً (25)، ثم انتباهه، ثالثاً، إلى الانكماش الذي بات يعاني منه الخطاب الاستشراقي نفسه بعد عجزه عن استيعاب الانقلابات المعرفية التي حدثت على مستوى تاريخ الأفكار، خاصةً بعد الرجة التي أحدثتها أعمال فوكو بأن ميزتْ بين تاريخ الأفكار وتاريخ الإبستيميات والنظم المعرفية المكونة للثقافة عبر تشكلها التاريخي (26)، وما استلزمه ذلك من إعمال مفاهيم كالقطيعة

والحفريات والخطاب (27). هكذا اجتمع في نقد أركون للاستشراق وعيه بقصور منهجه الفيلولوجي ودعوته إلى الانفتاح على مكتسبات الثورة التي أحدثتها العلوم الإنسانية، وإفادته من الفكر الفلسفي المعاصر، وقد أعمل، للدلالة على طبيعة نقده ذاك مفهوماً على قدر كبير من الكثافة؛ «الابستيولوجيا التاريخية» (28)، في إشارة منه إلى النقد الذي يخرج مساءلة الخطاب الاستشراقي من «المناقشة الجدلية العقيمة» ويعمل على «زحزحتها من الساحة السياسية إلى ساحة النقد العلمي (...) لأن الابستيمولوجيا التاريخية تكشف لنا عن محدوديات العقل وكذلك محدوديات انتقاداته في كل مرحلة من مراحل التاريخ، وفي كل مجتمع أو سياق يشتغل فيه» (29).

أما المسألة الثانية فتتعلقُ ببرانية الرؤية الاستشراقية وغُربتها المعرفية عن موضوعها. قدَّم المستشرق نفسه، تحت ذريعة الموضوعية ووطأة النزعة العلمية (العلموية) (30)، في صورة المحقق الفاحص للتراث الإسلامي ونصوصه الكبرى، والسَّاهر على نقلها إلى لغةٍ أخرى بكل ما تقتضيه عملية النقل تلك من شروط العلمية، من «أمانة، وموضوعية، ودقة»، وهو ما آل به إلى إنتاج معرفةٍ «باردة» عن الإسلام اكتفت بالنظر إليه كموضوعٍ معرفيٍ جامدٍ، لا صلة لهُ بالعلاقة المعيشة اليومية التي ينسجها المسلمون مع تلك النصوص، التي شكلتْ مادة اشتغال المستشرقين في الماضي كما في الحاضر. إن محاولة الخروج من هذه «الاستقالة المعرفية»، أو من «هذه السلبية المنهجية» إن نحن شئنا الدقة أكثر، هو ما حمل أركون على إقحام مفهوم «المعيش» في مُساءلته لمشروعية المنهج الاستشراقي، لينتهي إلى الاقرار بأن هذا المنهج يقوم على اختزال التجربة المعرفية والثقافية للوعي الإسلامي في بعدها المعرفي الضيق دون الانفتاح على مختلف الأبعاد الناسجة لمفهوم المعيش ذاك. والتي يمكن اختصارها في ما يلي؛

أولاً؛ أشكال التعبير الشفهي في الإسلام، وخاصةً عند الشعوب التي تفتقر إلى ثقافة مكتوبة رسمية، كما هي الحال بالنسبة إلى الأمازيغ والأفارقة، وكذا في ما يتعلق بالتجربة اليومية التي يربطها المسلم بفكره الديني من خلال ثقافته الشعبية. فبدلاً من الاكتفاء بتحليل الخطاب الديني الرسمي الذي يدعي احتكار الحق في تمثيل الفكر الاسلامي والتجربة التاريخية للمسلمين، وجب، في نظر أركون، أن ننقب عن أثر التعليم الشفهي في نحت صورة الإسلام في الوعي الإسلامي عبر الزمن، وذلك من خلال التفكير، مثلاً، في الكيفية التي تلقى بها أشخاصٌ أميون، لا يعرفون العربية ولا العقل الكتابي المنتج لها، معنى الوحي وتاريخه وكيف تمثلوا شخصياته المفاهيمية الرئيسة. إن تشديد أركون على هذه المسألة كان نتيجة معاينته الشخصية لوضعية الإسلام في بعض المناطق الجزائرية، كمنطقة

يمكن أن نلمس في إعمال مفهوم «الاسلاميات» اعترافاً جهيراً من طرف أركون بأن الاسلاميات التطبيقية لا تتنكر للجهود الكبيرة التي بذلها كبار علماء الاستشراق، بل إنها تُمثل استمراريةً وتجديداً لها في الآن ذاته.

القبائل التي نشأ فيها، وتعلم القرآن والثقافة الإسلامية في مناخها الثقافي، حيث يكاد التعليم الكتابي والرسمي أن ينعدم، و»حيث تشكلت نسخة مبسطة جداً عن تاريخ الوحي وأصبحت في متناول المؤمنين الأُميين الذين لا يعرفون القراءة والكتابة منذ أن كانت المذاهب التقليدية قد أخذت تقدم المواعظ المشكلة من مبادئ بسيطة، سهلةٍ وموجزةٍ، وهي مبادئ تقول للمؤمن ما الذي ينبغي الإيمان به وما الذي ينبغي نبذه» (31). والملاحظة عينها يمكن أن تُقال عن الكثير من مناطق العالم الإسلامي، حيث تختلف الأشكال التعبيرية التي يتوسل بها الوعي للإعراب عن تمثله للتجربة الدينية الإسلامية، كما هو الشأن بالنسبة إلى إندونيسيا والهند والصين وإفريقيا وآسيا الوسطى، حيث لا يستطيع المسلمون التعامل مباشرة مع الأصل العربي للقرآن؛ يتعلق الأمر بشعوبٍ «تقيم علاقة مع الله، أو محمد، أو القرآن من خلال تكرار لتلاوة شعائرية لسور القرآن القصيرة. كما وتتوسل، في نسج تلك العلاقة، الحكايات الأسطورية التي تروي قصص الملائكة والأنبياء الذين نقلوا الوحي أيضاً. وهذه الحكايات تحكى شفهياً للأطفال والبالغين باللهجات المحلية والوطنية» (32). ولعله من الغني عن البيان أن المقاربة الاستشراقية لم تذهب في تحليل هذا الحيز من الثقافة الإسلامية إلى الحدود العميقة التي يسعى أركون إلى إدراكها، والتي تنكشف فيها أهمية هذه المساحات اللامفكر فيها من الفكر الإسلامي.

ثانياً؛ المعيش غير المكتوب الذي يحتاج إلى بحوثٍ اجتماعيةٍ قادرةٍ على رصد أهم وأبرز سماته. يتعلق الأمر بمستوى من العلاقة بالديني والمتعالي لم يتم الوقوف عنده بعد من طرف المقاربة الإستشراقية، لأنه يقع خارج النصوص الممثلة والمعبرة عن الخطاب الإسلامي الرسمي على نحو ما عبرت عنه المدونات المغلقة في نظر أركون. فلو أننا وقفنا عند التمثلات السائدة في المجتمع عن الدين؛ كما تتبدى في اللقاءات اليومية بين الناس؛ في المساجد، والاجتماعات، والمدارس، والجامعات، وداخل الأسرة والعائلة؛ أي لو أننا انتقلنا من الدين إلى التدين، لصارتْ بحوزتنا صورةٌ أوضح عن تمثل الوعي الإسلامي للإسلام، أكثرَ دلالةً وعمقاً من تلك التي يمكن أن نشْتقها من النصوص الدينية المعترف بها رسمياً، أي تلك التي يسميها أركون بالنصوص الممثلة للإسلام (33). واضحٌ أن الغاية التي تؤمها إسلاميات أركون هي الخروج من الإسلام كنصٍ رسمي للانفتاح على الإسلامي كمعيش يومي للأفراد، بما ينضح به من تمثلاتٍ تلعبُ فيها المخيلة دوراً رئيساً، وهذا أمر يبقى خراج اهتمامات الإسلاميات الكلاسيكية المشبعة بروح النزعة العلموية التي أحدثت فجوةً، غير قابلةٍ للجسر، بين الخطاب الرسمي والتجربة المعيشة.

ثالثاً؛ التعبيرات الكتابية غير الرسمية التي سادت في الثقافة الإسلامية، ولم تحظ باعتراف الخطاب الرسمي بها، فظلت، بالتالي، في خانة الخطابات غير المُمَثلة للعقيدة الرسمية السنية (34). ولعله سيكون شأناً في باب الاعتراف القولُ إن أركون استطاع أن ينبه الوعيَ الإسلامي المعاصر إلى ظاهرة تشكل السنة، أو العقيدة، وبما تستلزمه هذه العملية من آليات معرفية ورأسمالٍ رمزيٍ، مبيناً في الآن ذاته أن التقليد الاستشراقي لم يعمل إلا على تكريس الثنائية التي أقامها الخطاب الرسمي بين «حقائقه» (عقائده) وحقائق الخطابات الأخرى المنافسة له (سنة، شيعة، خوارج) (35). وهي

ملاحظة لا تصدق فقط على التقليد السني في الإسلام، بل وكذلك على التقاليد الكبرى المكونة له، كالتقليد الشيعي والخارجي في نظر أركون. تشكلت العقيدة من النص المؤسس (القرآن) ومنظومة الأحاديث التي غالباً ما نظر إليها كَمُكَمِلٍ للقرآن، لذلك يمكن القول إن هذه العقيدة اتسمت بطابعها المكتوب الذي منه احتازت قدرتها القوية على استيعاب الثقافات غير المكتوبة وصهرها في خطابها الكتابي (نسبةً إلى الكتاب) (36). وبدلاً من العمل على بيان مظاهر الاستيعاب تلك، عمد الخطاب الاستشراقي، في تعامله مع الأحاديث النبوية، إلى مسايرة منهجية العلماء في النقد التاريخي والتثبت من صحة إسنادها، مع إضفاء صبغةٍ فيلولوجيةٍ وتاريخانية الغايةُ منها فحص تشكلها (=الأحاديث) التاريخي واللغوي، وكذا فحص المنطق الحاكم لعملية تبويبها وترتيبها ضمن المدونات الكبرى، وهوٌ عمل لا يُسعفنا، في نظر هذا المفكر، بفهم الأسباب الخفية التي تقف وراء ظاهرة اكتساح العقل الكتابي لمجالات العقل الشفهي، بل وتحصُرُ فهمنا للإسلام في حيزه النصي الضيق.

رابعاً؛ الأنظمة الرمزية غير اللسانية، أي أشكال التعبير الثقافي الرمزي الذي لا يعتمد على اللغة المنطوقة أو المقروءة، من قبيل ما يتضمنه من أشكال تعبير رمزي عن الحكايات التأسيسية للحقل الديني وطقوسه، وكذا أشكال التعبير الموسيقي والفني (المعمار، اللباس، بنية القرابة، الجسد..الخ). لقد كان دأب الخطاب الاستشراقي اختزالُ دراسته للتراث الإسلامي في تحليل الخطاب العقلاني الذي أنتجه الفقه وعلم الكلام والفلسفة، فكان أن انتهى إلى بلورة رؤيةٍ مثالية عن الفكر الإسلامي انطلاقاً من منظور تاريخ الأفكار. أما القضايا الكبرى التي يطرحها الإسلام كمنظومةٍ دينية رمزيةٍ، فإن مناولتها ظلت هامشية من طرف هذا الخطاب (37). لا شك في أن أركون يشير، بموقفه هذا، إلى مشكلة أنظمة الخطابات الممثلة للفكر الإسلامي، وهو ولئن كان يعيب على المستشرقين غفلتهم عن الهامشي والمنسي في ذلك الفكر وتراثه، فإنه لم يجعل من إسلامياته مجرد قول في هوامش العقل الإسلامي، بل إنه تصدى بالدراسة والتحليل لمراكزه الرئيسية، غير أنه امتاز بالانفتاح على الهوامش التي لم تنل حظها من العناية والدرس من لدن المستشرقين.

ولعل ما يقف وراء ارتياب هذا المفكر من المسار الذي سلكته المقاربة الاستشراقية موقفه عموماً من تاريخ الأفكار كتخصص علمي؛ إذ تبدى له، تحت تأثير إعمال فوكو لمفهوم الإبستيمي، أن تاريخ الأفكار (38) قاصرٌ عن النفاذ إلى البني الخفية والمنظومات المعرفية غير الموعى بها الثاوية رواء مختلف أشكال التعبير الثقافي، وأنه بدلاً من ارتياد درب كهذه وجب، بالأحرى، اتباعُ أخرى تروم وضع

لم يرُمْ أركون من نقده للاستشراق، الكشفَ عن أُسُسه الإيديولوجية بالدرجة الأولى، بقدر ما صدر عن رغبَةٍ في إعادة ترتيب أوضاع المعرفة المتعلقة بالعالم الإسلامي، على ضوء انفتاحٍ على للمساحات الشاسعة التي فتحها العقل الحديث بفضلٍ ثورة العلوم الإنسانية.

اليد على تاريخ المنظومات المعرفية المكونة للثقافة الإسلامية. نقرأ له في معرض حديثه عن مفهوم الإبستيمي قوله؛ «إن هذا المفهوم الخصب كان، بطبيعة الحال، من نحت ميشيل فوكو في الكلمات والأشياء سنة 1966، وقد وجدتُ فيه مفتاحاً أسعفني بتحديد مقاربتي الخاصة. فهو يشير، بشكل من الأشكال، إلى ديناميةٍ غير واعيةٍ، لكنها بنيوية، تُميز البحث والعمل الفكري في لحظة من لحظات التاريخ» (39). إن محاولة إعمال مثل هذا المفهوم في فهم العقل الإسلامي ما كان لها إلا أن تقود إلى وضع اليد على بعض ثغرات تاريخ الأفكار، بحكم اكتفائه بدراسة الجانب الفكري دون التجرؤ على خوض مجازفة اكتشاف وتحليل المساحات المعرفية التي تتضمن أشكالاً من التعبير الثقافي تتنطع من قبضة المقاربة المثالية التي يصدر عنها تاريخ الأفكار.

هي إذن مقاربةٌ، بقدر ما تعترف بأهمية الارث الاستشراقي وتبني لنفسها صلة وصل متينة معه، فإنها لا تتردد في وضع اليد على مكان الخلل التي تعتوره وتحايث بنيته المعرفية، فتخلق لنفسها، تبعاً لذلك، أسباب الانفصال عن ذلك التراث. لم يفطن الخطاب الاستشراقي الكلاسيكي إلى كل تلك الثغرات التي تسكنه من الداخل، فانتهى به الأمر إلى وضعٍ من التهميش في المجتمعات الغربية، التي ماعادت ترجع إلى متونه للتعرف على الإسلام. وقد زاد من حدة ذلك ما طال النزعة العلموية من نقدٍ أتى على آخر معاقلها بعد الضربات العنيفة التي وجهها خطاب ما بعد الحداثة للعقل الأنواري الحديث (40)، وكذا انفتاح الفكر المعاصر على مساحاتٍ كانت تقع خارج إطار العلم من منظور النزعة العلموية، كما هو الشأن بالنسبة إلى الأسطورة والحكاية والرمز (41). كما أن انفتاح أركون على تصور فوكو للتاريخ، بما هو تعاقبٌ للإبستيمات، لم يَكن بالبعيد عن نقده للمنظور التقدمي الحاكم لتلك النزعة. صحيحٌ أنه من الممكن الاعتراض على هذا الحكم القاسي الذي يتبناه أركون في حق الاستشراق، بأن نشير إلى النجاح الذي حققه هذا المستشرق أو ذاك، أو إلى الدور الذي اضطلع به المستشرقون في اكتشاف التراث الإسلامي، بيد أن ذلك لا يقيم الدليل على نجاح الخطاب كله في تبوؤ مكانة مهمة في الثقافة العلمية المعاصرة، خاصة وأن الخطاب ذاك لم يستطع، بعد الخمسينيات من القرن المنصرم، أن يستوعب الأهمية الكبرى التي باتت علوم الإنسان تتميز بها، وتفرض من خلالها نفسَها على كل المجالات الفكرية التي تتخذ من الثقافة والتاريخ موضوعا لها. صحيح أن أركون لا ينكر ظهور موجة جديدة من الخطاب الاستشراقي بعد انقضاء عهد المستشرقين الكبار، غير أنه يلاحظ أن ما يكتب في الغرب عن الإسلام يتسم بالفقر النظري والإبستيمولوجي المريع (42)، لذلك يصعب الزعم بأن الوجه الجديد للخطاب الاستشراقي من شأنه أن يسقط كثيرا من أحكام أركون التي أصدرها في حق

يمكن النظر إلى الإسلاميات التطبيقية بحسبانها جملة مقترحات الغايةُ منها ضخ الحياة في عروق الإسلاميات الكلاسيكية وتمكيِنها من استيعاب مكتسبات الثقافة المعاصرة والعقل الاستطلاعي المنبثق في ثناياها.

المؤسسين الأُول لهذا الخطاب.

وفيما ردَّ أركون أزمة الاستشراق إلى غفلة كثير من أعلامه عن مكتسبات الثورة المعرفية، التي جاءت بها العلوم الإنسانية (43)، فإنه أقرَّ، كذلك، بأنَّ السبب الرئيس في تلك الأزمة يكمن في طبيعة تمثُّلهم لموضوع العقل الإسلامي كما للنصوص المعبِّرة عن ماهيته ومجالاته المعرفية؛ إذ يبدو أن هَوَسهم بالحياد القيمي، والتزامهم موقف «الاستقالة المعرفية» اتجاه التراث، ظلَّ يفرض عليهم الاقتصار على النصوص الرئيسية التي أنتجها كبار مفكري العقل الإسلامي ورموزه، من فقهاءٍ وفلاسفةٍ ومؤرخين وعلماء لغة...الخ، بيد أن ذلك لا يقود، في نظر هذا المفكر، إلاَّ إلى اختزال غنى وتعقد الثقافة الإسلامية، التي من جوفها خرجت تلك النصوص، بإهمال شرطها الثقافي المؤطر لعملية إنتاجها وتلقيها. وهذا من شأنه أن يزُج بالبحث في أتون أحكام القيمة التي تفترضها المقاربة التاريخانية بسبب اعتمادها على تصورٍ تقدمي للتاريخ والزمن. كما يُلزمنا مثل هذا الموقف بالتشبث، غير المبرر أحياناً، بالمنهج الفيلولوجي الذي، ولئن كان عظيم الفائدة في إظهار الأبعاد اللغوية والاشتقاقات الاسمية من الناحية التاريخية والمنطقية (44)، فإنه لم يعد يستجيب لكل مقتضيات البحث العلمي اليوم، أمام غزارة الأبعاد وعمق الآفاق التي فتحتها العلوم الإنسانية ومنهجها أمامنا اليوم. وأمام بروز حاجة المجتمعات الإسلامية للتعبير عن نفسها. نقرأ لأركون في هذا المقام قوله؛ «أن نعطي الفرصة للمجتمعات الإسلامية للتعبير عن نفسها لا يعني فقط الخروج من الإطار المدرسي والمعياري للإسلام الأورثذكسي، بل كذلك العناية بالمجموعات الإثنية والثقافية، وبالطبقات والشرائح المهنية المهمشة والمنسية والمقصية، أي التي توجد في وضعية منافسة من طرف القوى المهيمنة» (45).

يتحصل مما تقدم أن أركون لم يرُمْ، من نقده للاستشراق، الكشفَ عن أُسُسِه الإيديولوجية بالدرجة الأولى، بقدر ما صدر عن رغبةٍ في إعادة ترتيب أوضاع المعرفة المتعلقة بالعالم الإسلامي، على ضوء انفتاحٍ على للمساحات الشاسعة التي فتحها العقل الحديث بفضل ثورة العلوم الإنسانية، ونظراً لضيقٍ أفق المقاربة العلموية الوضعية التي لم يستطع للخطاب الاستشراقي الافلات من قبضتها، وحكمتْ عليهن بالتالي، بأن يرزح تحت وطأة عوزٍ معرفيٍ ما عاد يقبله تقدمُ الدراسات الإنسانية والألسنية والفلسفية المعاصرة. نؤكد، مرة أخرى، أن أركون ظل واعياً بقيمة الجهد الذي بذله المستشرقون (46)، وأن إسلامياته التطبيقية أفادتْ منه الشيء الكثير. لذلك يمكن النظر إلى الإسلاميات التطبيقية بحسبانها جملة مقترحاتٍ الغايةُ منها ضخ الحياة في عروق الإسلاميات الكلاسيكية وتمكينها من استيعاب مكتسبات الثقافة المعاصرة والعقل الاستطلاعي المنبثق في ثناياها (47)، لكن هذه المرة من خلال توسيع آفاقها الاستشكالية ومرجعياتها النظرية. بذلك تتضمن قراءة أركون للخطاب الاستشراقي كثيراً من معاني مفهوم المجاوزة، فهي تنم عن وعيٍ بأهمية هذا الخطاب وقيمته النظرية، كما تشي باستيعابٍ نقديٍ لمتونه، وإدراكٍ لشرطه التاريخي وأسباب ظهوره، بل ولا تتورع من الإعراب عن رغبتها في استثمار مكتسباته والدفع بها إلى حدودٍ يصيرُ فيها قادراً على خدمة قضايا الفكر الإسلامي المعاصر.

الهوامـش:

1- M, Arkoun, Pour une critique de la raison islamique, Paris, Edition Maisonneuve, 1984. p. 28.

2- Ibid, p. 48.

3- محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل؛ صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، 2000، ص. 13.

4- M, Arkoun, Lectures du coran, Paris, Albin Michel, 2016, p. 32.

5- رغم وعيه بأهمية النقد الذي وجهه المثقفون العرب للخطاب الاستشراقي، فإنه يسجل أن أبرزهم، كأنور عبد الملك وهشام جعيط وعبد االله العروي وإدوارد سعيد، كانوا يعتمدون المنهج عينه الذي يعمله الخطاب الاستشراقي في هذا الباب. أنظر؛ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت؛ دار الطليعة، الطبعة الثانية، 1996، ص. 247-248.

6- A, Abdelmalik, «L'orientalisme en crise, Diogène », 4e Trimestre, no. 44, 1963.

7- H, Djait, L'Europe et l'Islam, Paris, Seuil, 1978. 48.

8- عبد االله العروي، العرب والفكر التاريخي، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 1998، ص. 117.

9- يمكن أن ندرج في هذا المقام مقاربة إدوارد سعيد مع كثير من التحفظ، وذلك بحكم الصورة القاتمة والحالكة التي روجها عن الخطاب الاستشراقي انطلاقا من النماذج التي انتقاها. لقد سبق لمحمد أركون أن نبه إلى محدودية نقد سعيد للاستشراق، وقد رد ذلك إلى تخصص هذا المفكر الذي دفعه إلى الاشتغال أكثر على الجانب الأدبي من الاستشراق. أنظر؛ M, Arkoun, La construction humaine de l'Islam, Paris, Albin Michel, p. 59. كما يجب أن نشير إلى أن هشام جعيط كان أكثر قسوة في حكمه على إدوارد سعيد، وذلك عندما اعتبر أن النماذج التي اعتمد عليها كتابه الاستشراق ليست دالة على عمق ورهانات الخطاب الاستشراقي. وأن ذلك الكتاب لم يضف شيئا جديدا، لأنه لم يكن يعرف الدراسات الاستشراقية. أنظر في هذا الشأن حواره مع عبد الإله بلقزيز المنشور في؛ عبد الإله بلقزيز، الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي (حوارات فكرية)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2010. ص. 62.

10- محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة صياح الجهيم، بيروت؛ دار عطية للنشر، 1996، ص. 15.

11- M, Arkoun, Pour une critique de la raison islamique, Paris, Edition Maisonneuve, 1984, p.201.

12- M, Arkoun, La pensée Arabe, Paris, PUF, 1975. p.110.

13- M, Arkoun, Pour une critique de la raison islamique, Paris, Edition Maisonneuve, 1984, p. 201.

14- عبد االله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق، ص. 117.

15 M, Arkoun, Humanisme et Islam ; combats et propositions, Rabat, Edition Marsam, 2006, p. 103.

15- E, Said, L'orientalisme, Paris, Seuil, 1980.

16- عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر؛ هيدجر، ليفي سترواس، ميشيل فوكو، بيروت؛ دار الطليعة، [د، ت]، ص. 15.

17- M, Arkoun, Pour une critique de la raison Islamique, op, cit. , p. 116.

18- Ibid, p. 11.

19- نقرأ له في هذا الصدد قوله؛ "لم يعد ممكنا اليوم أن نتكلم عن الاستشراق والمستشرقين كما كنا نفعل حتى السبعينيات من القرن العشرين، وذلك من أجل رفضهم وإدانتهم والاعتراض عن انتاجهم العلمي. بل يجب علينا أن نقوم بترجمة أهم الأعمال المخصصة للدراسات الاسلامية، والتي ينتجها هؤلاء المستشرقون الأكاديميون بالذات، وذلك كي نتمكن من مناقشتها على أسس علمية موضوعية لا على أساس إيديولوجي وعقائدي" أنظر؛ محمد أركون، القرآن، من التفسير الموروث

إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، بيروت؛ دار الطليعة، الطبعة الثالثة 2012. ص. 8.

20 ـ لعل وعيَ المستشرقين المعاصرين لأركون بمدى استيعابه لخطابهم هو ما يفسر ردَّ بعضهم عليه، أنظر رد فون غرومباوم على نقد محمد أركون ضمن؛ الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مجموعة من المؤلفين، ترجمة هاشم صالح، بيروت؛ دار الساقي، 1994. ص. 244.

21 M, Arkoun, Pour une critique de la raison Islamique, op, cit. p.

22 ـ H, Djait, L'Europe et l'Islam, Pais, Seuil, 1978, p.58.

23-24 ـ اعترف أركون بأنه لم يستفد كثيراً من أبحاث كلود ليفي ستروس عن القرابة والفكر المتوحش بسبب خصوصية المجتمع الجزائري، التي تنأى به عن خانة المجتمعات التي كان الأنثروبولوجي الفرنسي يجهد لفهمها. لقد عبر أركون عن هوسه ورغبته في فهم هذا المجتمع، ولعل ذلك هو ما يفسر إقباله على قراءة الأعمال الأولى لبيير بورديو عن المجتمع الجزائري.

25 ـ محمد أركون، العلمنة والدين؛ الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، بيروت؛ دار الساقي، الطبعة الثالثة، 1996، ص. 23-22.

26 ـ M, Arkoun, La construction humaine de l'Islam, op, cit, p.42.

27 ـ ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2005، ص. 126.

28 ـ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي؛ نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة هاشم صالح، بيروت؛ دار الطليعة، 2011، ص. 231.

29 ـ الصفحة نفسها.

30 ـ M, Arkoun, Pour une critique de la raison islamique, op, cit. p. 49.

31 ـ محمد أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص. 18.

32 ـ المصدر نفسه، ص. 18.

33 ـ M, Arkoun, Pour une critique de la raison islamique, op, cit, p. 45.

34 ـ Id.

35 ـ دراسة ألفرد بيل لتاريخ الفرق الإسلامية في شمال إفريقيا تبقى نموذجا على تكريس هذه الثنائية من خلال دراسة الإسلام وتاريخه في هذه المنطقة. أنظر؛ ألفرد بيل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمة عبد الرحمان بدوي، بيروت؛ دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1987.

36 ـ ما يسميه أركون مجتمعات الكتاب المقدس.

37 ـ M, Arkoun, Pour une critique de la raison Islamique, op, cit. p. 47.

38 ـ Ibid, p. 46.

39 ـ Ibid, 66.

40 ـ Ibid, p. 47.

41 ـ محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال؛ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح، بيروت؛ دار الساقي، الطبعة الثانية، 1995، ص. 44

42 ـ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص. 298.

43 ـ أنظر نقده لبرنارد لويس في هذا الشأن؛ إذ يعيب عليه عدم درايته بمستجدات العلوم الإنسانية وتقوقعه في دائرة المعرفة الاستشراقية التقليدية، التي تعتمد التحليل الفيلولوجي دون غيره. أنظر؛ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي؛ نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، مصدر سابق، ص. 232.

44 ـ كتاب المستشرق ثيودور نولدكه المعنون بتاريخ القرآن خير نموذج لتطبيق المنهج على بعض القضايا التي تهم العقل الإسلامي، وخاصة ما تعلق منها بفهم تشكل القرآن وتاريخيته، وبعض الأمور المرتبطة بحياة النبي وسيرته. أنظر؛ ثيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر، كولونيا، منشورات الجمل، 2008.

45 ـ M, Arkoun, pour une critique de la raison Islamique, op, cit. p. 216.

46 ـ M, Arkoun, La construction humaine de l'islam, op, cit. p. 69.

47 ـ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت؛ دار الساقي، الطبعة الرابعة، 2011، ص. 240.

عصر المعلومات وظاهرة الإنسوب: الإنسان المُعدل حاسوبياً

إعداد بشرى زكاغ *b.zougagh@hotmail.com* // باحثة مختصة في قضايا التواصل داخل الواقع الافتراضي

مقدمة:

قديماً حدد أفلاطون وجود الإنسان في حالة وسطى بين الكمال المطلق والنقص المطلق، وهو الأمر الذي جعله مفطورا على حب الكمال والسعي نحوه وكره النقص والرغبة في التخلص منه، ومن أجل تحقيق ذلك لجأ إلى استغلال كل ما أوتي من ذكاء وقوة. استعمل في البداية اليد التي يقال عنها الأداة الأولى، وبعدما اكتشف أن يده لا تسعه بشكل أمثل في استغلال الطبيعة راح يطور آلات ومخترعات جديدة شكلت أداة وامتدادا لليد وحافظ على هذه الرابطة مع مرور الزمن.

ومن ثم استطاع الإنسان تجاوز محدودية جسده وأشكال قصوره المتنوعة عندما طور تقنياته وبدأ يستخدم اليد والأدوات والآلات ثم وصل إلى مختلف أشكال التكنولوجيا، وامتدت فاعلية جسده وفكره إلى اللا متناهي في الصغر واللامتناهي في الكبر، وأصبحت التكنولوجيا أفقاً لكل إمكانية محتملة إن لم نقل لكل مستقبل ممكن، بل تعدت إمكانيات الإنسان سقف الممكن لتصل إلى ما كان مستحيلاً: التحرر من إكراهات الزمان والمكان والواقع وإطلاق الحرية الإنسانية نحو الزمان اللامشروط والمكان اللامحدود، وقد تسنى له ذلك بفضل ثورة تكنولوجية جديدة بعد كل من الثورة الزراعية والصناعية، ومن تم بدأ بزوغ عصر جديد قائم على العلوم والتكنولوجيات الحديثة وتطبيقاتها المختلفة، خاصة ما تعلق منها بمجالات الاتصالات والمعلومات، التي سهلت الوصول إلى المعرفة والتفاعل المباشر والفوري بين الشعوب.

لقد لعب كل من العلم والتكنولوجيا دورهما في كل التغيرات التي حصلت والتي مازلنا نشهدها، ذلك أن التكنولوجيا التي أنتجها العلم عملت على تحويل المجتمع وتغيير معظم مناحي مورفولوجيته وتمفصلاته، لكن العلم بدوره أصبح يحول المجتمع نفسه، ومن ثم شهد عصرنا الحالي تلاحماً غير مسبوق بين الإنسان والآلة.

1 ـ حول ثورة تكنولوجيا المعلومات

ـ السياق النظري والتاريخي

تعود المجهودات الأولى لتوسيع دائرة التنظير السوسيولوجي إلى الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي، «ويرجع تاريخ استخدام عبارة «مجتمع المعلومات» في الأدبيات الاجتماعية العلمية، مع نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات من القرن العشرين، إلى الباحث والسوسيولوجي البلجيكي-الفرنسي أرموند ماتلار Armand Mattelart» (Armand Mattelart, 2001, p5). فقد تطرق هذا الباحث إلى دراسة الخلفية التاريخية التي أفرزت المجتمع المعاصر: مجتمع الاتصال والمعرفة، «ووجد أن الاضطرابات

السياسية والعسكرية التي سادت الحرب العالمية الثانية ثم الحرب الباردة فيما بعد، والتي احتدمت تجاذباتها خلال جيل الستينيات والسبعينيات، كل ذلك أدى إلى ظهور آلات وأجهزة ذكية انتقلت من النظام الميكانيكي إلى الإلكتروني» (1)، كما أثرى الكثير من الكتاب اليابانيين النقاشات الدائرة حول التكنولوجيات الجديدة NTIC، وأشهرهم عالم المستقبليات يونج ماسودا Yoneji Masuda، هذا الأخير هو من قام بنقل حضارة تكنولوجيا المعلومات إلى إطار اليوتوبيا (2)، فعنده تكتمل الصورة بحيث تصبح أكثر إشراقا وتفاؤلا من أي تصور علمي ومستقبلي لحضارة الإنسان، «في طوباه تتمحور الحياة حول مدينة كونية عظمى «كمبيوتوبوليس»، ويصبح شغل الناس الأساسي إنتاج المعرفة وتعميمها على كل فرد.

تزامناً مع هذه الفترة انتظم جهد الكتابة والتحليل، حول موضوع التكنولوجيا الحديثة في الدول الغربية ونتج عن ذلك رؤى غلب عليها طابع التأمل والتنظير واختلط فيها النقد بالتمجيد، لقد رأت هذه الكتابات أن التكنولوجيات الحديثة يمكن أن تساهم في دفع حركية الإنسانية إلى الأمام إذا ما تم استثمارها بطريقة ذكية، «فالمنظمات البيروقراطية مثلا يمكن أن تُستبدل تدريجيا ضمن هذه الرؤى بمؤسسات صغيرة مربوطة شبكيا مرنة وذات قدرة تجديدية، ومن ناحية ثانية سيتمكن الأفراد/العمال من التوفر على إمكانات كبيرة لتحقيق ذواتهم في العمل وأثناء أوقات الترفيه»)الصادق رابح، 2007، ص11).

كما تبنى الكثير من أوائل منظري «مجتمع المعلومات» على غرار عالم الاجتماع الإسباني ـ الأمريكي إيمانويل كاستيلز Manuel Castells رؤية جديدة حول نظرية مجتمع المعرفة، «حيث اعتبرها هذا الباحث حلا سحريا لأزمة النظام الرأسمالي التي سادت خلال السبعينيات، وذلك من أجل ضخ مجموعة من تقنيات تكنولوجيا المعلومات داخل الاقتصاد الأمريكي، وعلى رأسها مبادرة إنشاء وادي السيلكون بالولايات المتحدة الأمريكية من طرف مجموعة من المبدعين والمبتكرين مما أدى إلى ارتفاع ملحوظ في الإنتاج وزيادة القدرة التنافسية للشركات» (الصادق رابح، 2007، ص3)، يتضمن حديث كاستيلز عن الرأسمالية المعلوماتية تحليلا موسعا للدور المحوري الذي لعبته المعلومات والمعرفة، في صياغة نمط التطور والتنمية في الاقتصادات الحديثة، مع إيلاء جهد خاص ضمن تحليله لنمط التطور المعلوماتي ليبين الآلية التي تعمل بها المعلومات كمصدر مركزي في الإنتاجية، ويقدم كاستيلز أيضاً قراءة موسعة للتحولات الحاصلة في فضاء العمل معتبراً أن العصر الذي نعيشه هو فترة ظهور فضاءات جديدة للعمل.

أما الكاتب وعالم الاجتماع وعالم المستقبليات الأمريكي ألفين توفلر Alvin Toffler فيرى أن العالم منذ 1950 بدأ يعيش جملة من التحولات والتغيرات الهيكلية في جميع القطاعات عنونها الباحث بالموجة الثالثة (la troisième vague)، بعد كل من الموجة الزراعية الأولى والموجة الصناعية الثانية وصولا إلى موجة المجتمعات المابعد صناعية (مجتمعات الموجة الثالثة)، ومن أهم عناصر التفرد التي طبعت عمل الباحث طريقته في وصف التحولات التي تعرفها المجتمعات المابعد صناعية، إذ تنبأ من خلال كتابه (le choc du futur) سنة 1970، بما مفاده أن «المجتمعات الحديثة ستعاني أكثر فأكثر من مشاكل الرتابة والروتين وغياب الدعم والتوجيه وذلك راجع بالدرجة الأولى إلى كون الفرد سيعيش مجموعة من التغيرات والتحولات في فترة زمنية قياسية»(Alvin Toffler, 1984, p148).

إضافة إلى هؤلاء، تبنى الكثير من المنظرين الأوائل مفهوم "مجتمع المعلومات" أمثال ألان تورين (1969) Alain Touraine، دانيال بيل (1989) Daniel Bell، نورا ومنيك (1978) SNora et AMinc، وجون ناسبيت (1984) Jean Nasbite، وذلك من خلال اقتراح تصور خاص بكل منهم يقوم على دمج هذا المفهوم ضمن عدتهم التنظيرية.

ـ من الواقع الطبيعي إلى الواقع الافتراضي

لقد ساهمت التنظيرات السالفة الذكر إلى حد كبير في التأسيس لمفهوم المجتمع الافتراضي أو الخائلي أو السايبيري، والذي يعود في الأصل إلى الروائي 'ويليام جبسون' الذي استعمله لوصف رؤيته لشبكة كونية تصل الناس بالآلات ومصادر المعلومات في العالم، «والتي من خلالها يصبح بإمكان المستخدم التحرك كأنه ملاح في فضاء افتراضي، وأصل الكلمة مشتق من «جذر الفعل اللاتيني virtualis التي تعني يحكم أو يتحكم» (Pierre Lévy, 1995, p13)، وتشير الكلمة بهذا المعنى إلى التنقل والمعاينة من خلال فضاء البيانات الإلكترونية والتحكم الذي يتحقق بمعالجة تلك البيانات القائمة على «بتاتي الصفر والواحد».

ولقد شكلت أيضاً إضافة الباحث هاوورد راينغولد Howard Rheingold في كتابه «المجتمع الافتراضي» سنة 1993 إضافة مهمة لهذا التوجه، هذا الأخير كان قد انضم في وقت سابق إلى عدد من المجتمعات المحلية الافتراضية وصفها بأنها مجتمعات مليئة بشتى وقائع الحياة وأنشطتها اليومية مثل الدخول في حوارات وتبادل الأفكار والمعارف والجدال والقيام ببعض الأنشطة والصفقات التجارية وتبادل المشاعر والأحاسيس والدخول في مناظرات سياسية ودينية وعرقية (Hafner Katie, 1997, p98)، وفي سياق ذلك ظهرت مؤشرات كثيرة تشير إلى تقلص المجتمعات المحلية واقتراب اختفاء ما كان يعرف بالأمكنة الثالثة، وهي الأمكنة الاجتماعية التي كان يرتادها الناس للقاء بعضهم البعض والحديث عن شؤونهم الشخصية والتخلص من الأعباء اليومية وقيود العمل والرسميات.

في مقابل هذا التراجع والتحلل برزت المجتمعات المحلية الافتراضية التي لاقت قبولاً وانتشاراً واسعاً لدى المشاركين على الإنترنيت، واعتبرت بذلك أمكنة ثالثة جديدة لكن افتراضية مثل مواقع التواصل الاجتماعي وغرف الدردشة والقوائم البريدية والبريد الالكتروني وغيرها، حيث تشير الاحصاءات إلى أن موقع التواصل الاجتماعي»الفايسبوك مثلا بلغ عدد المنتسبين إليه أكثر من 900 مليون مستخدم يتصل أكثر من نصفهم بالموقع مرة في اليوم على الأقل، ويمضون أكثر من 20 دقيقة في الإبحار عبر صفحاته وفق إحصاءات أليكسا (Alexa 3)

إثر ذلك، عَوّضَ الواقع الافتراضي الكثير من المعاملات المادية ونقلها من وجودها الواقعي المحض إلى مجرد بيانات رقمية مكونة من «بتاتي الصفر والواحد»، فالكاتب على الحاسوب والقارئ من وراء الشاشة كلاهما يدركان أنهما ليسا أمام كلمات أو أصوات أو صوراً مادية بل كل ما يظهر على الشاشة ما هو إلا تعبيرات وتمظهرات افتراضية أنتجها المُناظر الرقمي للحرف والرمز واللون، مما أتاح الفرصة لمختلف الرسائل التواصلية سواء حوارات أو دردشة أو مناقشات أو تعبيرات ومختلف فروع الثقافة وموجودات البيئة الطبيعية أن تتحول إلى سلاسل عددية وتسافر عبر الأسلاك وتشاهد عبر الشاشات ويتم استهلاكها

والتفاعل معها افتراضيا، من دون إعطاء المكان أي أهمية تذكر مع التركيز بدلاً من ذلك على الزمان والسرعة، حيث «أصبح الزمان والمكان في الوقت الحالي منطو على مفارقة الجمع بين الماضي والحاضر والمستقبل، كما أصبح المكان مضغوطا في الزمان ومرتبطا بالنظرة المُطْبَقة على الحاضر فقط» (Gabay Michèle, 2005, p11)، وتدريجيا حل الرأسمال الرمزي أو الرقمي محل الرأسمال الاقتصادي والثقافي والسياسي ذلك الذي كان يقاس عادة بالثروة والدخل ومكان الإقامة وحالة الأسرة والتعليم، «حيث يؤكد روبرت بتنام Robert Putnam أن نمو المجتمعات المحلية الافتراضية يساعد في إنتاج الرأسمال الاجتماعي الافتراضي» (رحومة، 2008، ص65).

لقد أصبح الواقع الافتراضي أساس البنية التحتية ومحيط التفاعل ومصب حركة المجتمعات الافتراضية، الأمر الذي مهد لظهور قضايا اجتماعية جديدة تتشكل وتتفاعل وتحمل المعنى داخل الواقع الافتراضي مثل: الهوية الافتراضية والثقافة الافتراضية والتفاعل الافتراضي والتعبير الافتراضي، والواقع أن «راينغولد» قد قدم وصفاً دقيقاً لما أصبح يُعرف بالمجتمعات الافتراضية في كتابه «حول المجتمع الافتراضي» (1993) بقوله «إن المجتمعات الافتراضية، هي تجمعات اجتماعية تنشأ من الشبكة Net حين يستمر أناس بعدد كاف في مناقشتهم علنياً لوقت كاف من الزمن بمشاعر إنسانية كافية لتشكيل شبكات من العلاقات الشخصية في الفضاء السايبيري» (رحومة، 2008، ص64).

2 ـ ملامح إنسان عصر المعلومات وما بعدها

ـ سيرورة تشكل هويتية جديدة: الهوية الافتراضية

إن الإنسان المعاصر وفي ظل ثورة المعلومات وزحف الواقع الافتراضي على مختلف الممارسات والسلوكات أصبح يتخلى تدريجياً عن الآخرين الحقيقين المسيطرين في الواقع الحقيقي وعن وصايتهم الاجتماعية، ويقيم مسافة أوسع بينه وبين السرديات الكبرى (الدين، واللغة، والعرق، والأساطير، والخبرة الشعبية، وكل ما تهتزّ له جوانب النفس المتخيلة)، ويستعيض عنهم بآخرين افتراضيين من خلال واقع افتراضي أقل سيطرة ووصاية بل في متناوله ووفق ما يرغبه ويطلبه.

انطلاقاً من هذه الفكرة يمكن القول بأن «شبكة الأمان قد بدأت بالتآكل، مع تراخي المؤسسات الاجتماعية الراعية للهوية الفردية» (غربالي، 2013، ص35)، الأمر الذي يجعل بناء الهويتية أكثر تحرراً من سلطة المؤسسات وتفرض على الإنسان المعاصر أخذ زمام المبادرة والتصرف فيما لديه من إمكانات متفاوتة الأهمية تفضي إلى البحث عن المعنى للوجود الشخصي، وذلك بمساندة الآلة (الحاسوب) بفعل اكتساح «البتات الرقمي» كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية وتمثل الانسان بمختلف ظواهره وخصائصه وملامحه، «حيث أصبح يعيش ثورة كبيرة» ((Griffan Marsha, 2002.

ولذلك فالإنسان الحالي وفي العصر التكنولوجي أو ما بعد الحداثة بالمنظور السوسيولوجي الحديث، ووفق «الوعاء الشبكي المعلوماتي للمجتمع الكوني وبخاصة في الفضاء الرقمي الالكتروني المطلق» (رحومة، 2008، ص147)، أصبح يتوجه أكثر فأكثر نحو خيار الواقع الافتراضي وما تتيحه عوالمه الخائلية من حرية أكثر في القول والفعل، لقد أصبح هذا الواقع كما «تقول ريد Red 1994)) «يستخدم كملعب للذات»،

ويقول هامان Hamman 1996)) «إنه شكل جديد من المغامرة الذاتية ــ النوعية ــ أو ضغط للذات المعطوبة لما بعد الحداثة» (رحومة، 2008، ص130)، حيث تنفصل هذه الصيرورة عن مراجعة جذرية لمفهوم بناء الهويتية، لم يعد الإنسان بفعلها نتاجا لتنشئة اجتماعية تحتكرها المؤسسات عبر عملية «برمجة فردية تضمن إمكان إعادة إنتاج النظام الاجتماعي»(5Martuccelli,200)، وإنما حصيلة تفاعل وترابط أوسع وأشمل لمجتمع قُدِّر له أن يوضع على الخط، وأن يتخلى عن أمكنته الطبيعية التقليدية ليتواجد في أمكنة خائلية أو افتراضية، مكونا مع مجموع الحاضرين معه على شبكة الإنترنت مجتمعاً افتراضياً بثقافة جديدة وذات جديدة وعادات وتقاليد جديدة مع تمثل للذات والهويتية بثقة أكبر، حيث الجميع «أضحى غارقاً في هذا الوسط التكنولوجي والجميع موجهون دون استثناء نحو التقدم التقني» (Ellul Jacque, 2004, p217)، وهو ما سمح لإنسان عصر تكنولوجيا المعلومات بتمثل ذاته وهويته وكأنه في بيئة طبيعية ولكن بوسائط تكنولوجية آلية، يحتل فيها الحاسوب مساحة كبيرة.
ولعل المرحلة المعاصرة ــ بما هي لحظة من أخطر لحظات الوجود حيث غدت الإنسانية قلقة مضطربة، مع ما أصبح يعتري الإنسان الحالي من شعور عميق بالخوف وعدم اليقين في نظرته لنفسه والشك في قدرته والتساؤل الحاد حول مصيره والتصدع المستمر في بناء هويته ــ قد دفعت به اليوم إلى البحث عن ممكنات بديلة تيسر ترميق الهويتية وترميم تصدعاتها وإضفاء المعنى على وجوده الذاتي، وإيجاد مكان اجتماعي جديد (الواقع الافتراضي) وفضاء رقمي عماده الأساسي الرمز، «فكل ما يظهر في الأصل على شاشة الحاسوب من حروف وألوان وأصوات، ما هو في الأصل إلا مناظر رقمي، يتم الربط بينه وبين ما يرمز إليه وفق عملية تشفير دقيقة (Comon Pierre, 2010, p97)، ومن ثم يستحضر الإنسان مختلف مكوناته وشخصيته وكل ما هو مرغوب في صيغة رمزية قابلة للانسياب عبر أجهزة الحواسيب وأليافها الضوئية، «وهكذا بات الواقع هو الرمز، والرمز ذاتي المرجعية لا يرتبط بغير ذاته، الرمز يصنع العالم وهو العالم» (بودريار، 2008، ص27)، وبذلك تحول عصر المعلومات إلى ظاهرة حديثة تسعى لاستغلال وتوظيف ما أتاحته التكنولوجيا الرقمية من مزايا وإمكانات لتخليص الإنسان من كل إكراهات الواقع التقليدي وإطلاق حرياته وفق إمكانات لا محدودة، وقد صاحب ذلك بطبيعة الحال زيادة التفاعل والتداخل بين الإنسان والآلة ــ الحاسوب، والانتقال من تواصل إنساني إلى تواصل آلي افتراضي، الأمر الذي جعل إنسان العصر الحالي «على حافة التبدل ربما النهائي، كتركيبة طبيعية صرفة لا تشوبها شائبة من تدخلاته التطويرية للحياة من حوله، وحياته الخاصة تحديداً» (رحومة، 2008، ص190)، حيث أضحت الآلة ومختلف عناصرها تتعاضد اضطراداً لتكون نظاماً إنسانياً جديداً وِفق ما هو مرغوب بل وتحت الطلب.

ــ ظهور الإنسوب: حصيلة اندماج الإنسان والحاسوب

في عصر ازداد فيه التلاحم بين الإنسان والآلة أصبحنا نتحدث عن نظام إنساني مندمج مع التكنولوجيا، ومن ثم ظهرت إلى الوجود مفاهيم جديدة من قبيل «ذات السايبورغ» و«الكائنات البيونية» و«الإنسوب»، وهي كلها مسميات تصب في معنى واحد هو الإنسان فائق القدرات الذي تم تحسين قدراته واقعيا أو

افتراضيا باستخدام وسائل الكترونية سواء عن طريق شاشة الحاسوب أو شرائح حاسوبية يتم تخزينها في جسده لتضفي عليه قدرات جسدية وعقلية خارقة، وهو الأمر الذي أصبح يشير على نحو ما إلى قرب تلاشي الحاسوب وانتقاله من جهاز كبير ومستقل عن الإنسان، إلى عدة أجزاء صغيرة مفككة ومنتشرة في مختلف مناحي وأمكنة الحياة الإنسانية مخترقة بذلك حتى أمكنته الأكثر حميمية بل وجسده الأكثر مناعة أيضا، إلى الدرجة التي أصبح فيها اختفاؤه معبرا عن تواجده في كل مكان وفضاء، «إن مكونات الحاسوب الشخصي ستكون منتشرة في كل مكان على الجدران وحول معاصم الأيدي والأثاث وأدوات المنازل والسيارات والمجوهرات وربطات العنق، وفي أجهزة مهملة تماما مثل الأوراق المهملة موزعة في أماكن مجاورة لنا وجاهزة للإلتقاط وفق الطلب» (رحومة، 2008، ص191).

لقد ترافق هذا الانعطاف التاريخي بتطور مهول في نظام الحياة الإنسانية، كحصيلة مباشرة لاندماج التطور التكنولوجي الهائل مع القدرات البشرية، لينتج ما بات يعرف بما بعد «posthuman»، إنه «الإنسوب» أي الإنسان المعدل حاسوبيا (رحومة، 2008، ص190) وقد تم نحت المفهوم من الكلمتين الإنسان والحاسوب ليشير إلى هذا الاندماج والتلاحم الوثيق بينهما، الأمر الذي أدى إلى تغير كلي في مفهوم الإنسان عن التكنولوجيا خاصة الحاسوب الذي لم يكن يرى فيه سابقا أبعد من آلة، اليوم أصبح الإنسان مندمجا مع الحاسوب وهذا الحاسوب مندمجا بدوره مع الوعي، وقادراً على آداء الكثير من وظائف المخ، ليمكن الإنسان بموجب ذلك من تقاسم الذكريات والمشاعر والأحاسيس والخبرات الداخلية مع الآخرين، من خلال بثها إليهم رقميا عبر تواصل رقمي أكثر مكننة وتعقيداً.

إن ظهور الإنسوب وتطور التكنولوجيا الواعية التي تشبه الكثير من مواصفات الإنسان في الحركة والإحساس والسلوك. حيث «أصبح بإمكان التقنية الآن أن تحاكي خصائص المعرفة عند البشر، وخصائص تركيب الصوت، كما في البرمجة الذكية للكومبيوتر» (سلامة، 2006)، قد جعل الحاسوب مستعدا لأداء دور المبصر والسامع والمفكر تماماً مثلما أدى سابقاً دور المكان والزمان والبيئة، إضافة إلى دور البديل الصناعي لبعض الأعضاء أو الأطراف البشرية في شكل شرائح ومكونات إلكترونية تستخدم كملحقات صناعية مكملة للمكونات البيولوجية للإنسان، وتفيد في استبدال الأعضاء التالفة في جسم الإنسان أو إحلالها محل الأعضاء المبتورة، أو في أغراض علاجية أو تطويرية أخرى، وسيكون من نتائج ذلك أن عالم الحاسوب والواقع الافتراضي للإنترنيت والذكاء الصناعي للشرائح والآلات الذكية هي من سيجتاح حياة الإنسان ويتطفل عليه ليندس في كل مكان من عالمه الإنساني، وليس الإنسان من سيقرر ويبادر ليتواصل مع الحاسوب والإنترنيت والعقول الآلية، وهذا التبدل والتلاحم غير المسبوق بين خصائص الإنسان والآلة ستترتب عنه نتائج ليست في معظمها ثمار ومنجزات.

3 ــ نتائج تطور تكنولوجيا المعلومات ومصير الإنسان

ــ الحاسوب رقيب على الإنسان ومترصد له

إن عالم اليوم بتوجهه نحو خيار التكنولوجيا كاستراتيجية والمعلومات كثروة، يميل نحو تحولات وتبدلات جذرية لا رجعة فيها، فحجم المعلومات الذي كان سابقاً مخزناً في ذاكرة داخلية هي عقل الإنسان

وكانت المجتمعات تحرص كثيرا عليها من أجل دوامها ونقلها من جيل لآخر صارت غير ذات أهمية الآن، حيث يتجه الاهتمام أكثر فأكثر إلى تخزينها خارجيا أي داخل ذاكرة وعقل إلكتروني منفصل عن الكائن البشري، وفي توجه غير مسبوق نحو حوسبة الحياة الإنسانية ككل، حلت الانترنيت لتشكل الخيط الناظم بين مجموع العقول والحواسيب الإلكترونية وتخلق عالماً افتراضياً متكاملاً، وسيلتها في ذلك تحويل كل الموجودات الطبيعية والواقعية وحتى الذوات الانسانية إلى معلومات رقمية مخزنة في شكل سلاسل عددية مكونة من «بتاتي الصفر والواحد».

حيث البيانات التي كانت فيما قبل منعزلة متفرقة والتوصل إليها صعب متعذر، أصبحت في بنوك المعلومات مجمعة متوافرة متكاملة سهلة المنال، ومتاح أكثر من ذي قبل استخدامها في أغراض الرقابة على الأفراد، ومعنى ذلك أن الإنسان والحاسوب أي الإنسوب والانترنيت أصبحا يتواصلان في شتى الميادين والمجالات والنشاطات، لكن هذا التواصل المفتوح للإنسان نحو عوالم الانترنيت الرمزية، لا يتأتى بتلقائية وانسياب بل يفرض عليه الخضوع لشروط وقوانين وبروتوكولات محددة، أولها أن التعامل مع هذا الفضاء يفرض جملة من التعليمات والأوامر التي تجعل من المُتصفِّح والمُبحِر مجرد تابع ومنفذ فقط، كما أن فتح أي حساب أو ولوج موقع في كثير من الأحيان يتطلب تعبئة مجموعة من البيانات والمعلومات الخاصة بالهوية من قبيل الإسم وتاريخ الازدياد والبلدة، إضافة إلى رقم الهاتف والبريد الإلكتروني وغيره، ومنه وجب الاعتراف بأن هذه التكنولوجيا ليست مفتوحة ومحايدة كما تدعي، وإنما هي امتداد للرقابة التقليدية داخل الواقع الافتراضي، بحيث تحولت إلى نمط جديد من الرقابة يقوم على تتبع المستخدم وحفظ مختلف البيانات حول هويته واتجاهاته وسلوكاته، إذ بقدر ما تتخفى الذات الافتراضية وتتستر فهي في الوقت نفسه داخل الواقع الافتراضي المتحرر على درجة كبيرة من الوضوح والتجلي والترصد، غير قادرة على الإفلات من قبضة أجهزة السلطة بدعوى أنها من صميم المحافظة على الأمن ومحاربة الإرهاب، والمحافظة في نفس الوقت على الشركات التي لا تقودها أية معايير أو قيم عدا هاجس الربح وتوسيع الاستهلاك.

وداخل الواقع الافتراضي أيضاً يترك المستخدم آثاراً ودلالات كثيرة تتصل به في شكل سجلات رقمية حول الموقع الذي زاره والوقت الذي قضاه على الشبكة والأمور التي بحث عنها والمواد التي قام بتنزيلها والوسائل التي أرسلها والخدمات والبضائع التي قام بطلبها وشرائها، إنها سجلات تتضمن تفاصيل دقيقة عن شخصيته وحياته وهواياته وميوله، وكل تفاصيل هويته سواء تلك التي تسكن الوعي أو اللاوعي، وهكذا تبدو صائبة مقولة آرثر ميللر «أن الحاسوب بشراهته التي لا تشبع للمعلومات، والسمعة التي ذاعت حول عدم وقوعه في الخطأ، وذاكرته التي لا يمكن لما يختزن فيها أن ينسى أو يمَّحي قد تصبح المركز العصبي لنظام رقابي يحول المجتمع الى عالم شفاف ترقد فيه عارية بيوتنا ومعاملاتنا المالية، واجتماعاتنا وحالتنا العقلية والجسمانية لأي مُشاهد عابر» (رستم، 1992، ص180).

كما تشير آخر التوقعات في تطور الانترنيت وعقولها الإلكترونية «أن ملامح وجوهنا وملامس أصابعنا وحركات أجسامنا وجلوسنا أو وقوفنا أو مسيرنا، ونحن نتعامل مع صفحات الإنترنيت ومجتمعاتها الرقمية المتنوعة توشك الآن أن تكون مرصودة تماما (رحومة، 2008، ص191)، وبموجب ذلك فالإبحار

عبر الإنترنيت أو استعمال مختلف الحواسيب الشخصية التي ستكون منتشرة في كل مكان كما سبق الذكر، لن يكون خلال المستقبل القريب وربما من الآن مجرد لحظات إبحار محايدة وبريئة في عوالم افتراضية من أجل التثقيف أو التمتع أو التسلية أو التسوق أو المحادثة، بل سيكون الإنسان خلال كل هذه العمليات عُرضة لعقولها الإلكترونية التي تقرأ العقول والحركات والوجوه واللحظات الشعورية من أجل التحكم فيها ومن ثم عرض الإعلانات والمنتجات والمقترحات التي توافقنا، أو التدليل على من يهمهم الأمر للوصول إلينا، وهو الأمر الذي سيضع كل مستخدم تحت المجهر في كل حركة أو التفاتة أو غضب أو ابتسامة، إن التكنولوجيا بهذه الطريقة لا تهدد الإنسان في وجوده الخارجي وحسب، بل تهدده كذلك في جسمه ووعيه وإرثه البيولوجي وعالمه الداخلي الخاص الذي ظل حتى أمد قريب قلعة مسيجة لا يطالها وعي الغريب أو عيونه.

ـ الحاسوب المُستقِل والإنسان المُستعبَد

بعد أن رفع ديكارت شعار التحكم والتملك خلال فجر العصر العلمي الحديث لم يعد الإنسان هو الإنسان الذي عرفته البشرية وأنهكته الفلسفة بحثا وتحديدًا وتأويلا، إذ ترافق هذا الانعطاف التاريخي مع انطلاق العقل الغربي فاتحا ومستكشفا الكون، وسيلته في ذلك التداخل الوثيق والتفاعلات القوية بين التكنولوجيا الآلية والعلم الإنساني، يقودها طموح بشري نحو التحكم في العالم والإنسان والطبيعة. وتدريجياً ومع منح الآلة المزيد من الاستقلالية والتحكم أصبح كل ما هو ممكن تكنولوجيا يتحقق بواسطة نوع من النمو الذاتي الآلي وبدون أية غاية خارجية عنه، «بحيث أصبح البشر مجرد منفذين لهذا الأمر التقني الضروري» (هوتو، 2002، ص53).

لقد أصبح الإنسان بحكم سعيه المفرط نحو تطوير تكنولوجيا الإنترنيت والحاسوب والتحكم بها ضعيفا أمامها حتى أنها أصبحت بدورها تتحكم به وتستعمله مثلما يستعملها، وتنافسه لتسيطر عليه مثلما سيطر عليها، وأكبر من كونه يملكها أصبحت بدورها تملكه، وتملي عليه اختياراته وسلوكاته، وتأخذه من داخل ما يريد إلى ما هي تريده له عن طريق الإعلانات والوصلات والصور وغيرها، وذلك كنتيجة مباشرة لسعي الإنسان الحثيث نحو منح هذه العقول الآلية المزيد من الاستقلالية والذاتية، الأمر الذي جعل تحكمه فيها لا يدوم طويلا بفعل تفاعلاتها المتشابكة ومن ثم تحول التحكم إلى عبودية.

وقد أشار إلى ذلك باحث المستقبليات ألفين توفلر، في معرض وصفه للتحولات التي ستعرفها المجتمعات المابعد صناعية، إذ تنبأ من خلال كتابه (le choc du futur) سنة 1970، بما مفاده أن «المجتمعات الحديثة ستعاني أكثر فأكثر من مشاكل الرتابة والروتين، وغياب الدعم والتوجيه، وذلك راجع بالدرجة الأولى، إلى كون الفرد سيعيش مجموعة من التغيرات والتحولات في فترة زمنية قياسية»(Toffler, 1984, p148)، كما أن هذه المجتمعات ستعاني أيضا من ثلاث أزمات كبرى تتجلى في: أزمة الحريات، وأزمة الهويات والاختيارات، وحول أزمة الهويات، يؤكد «توفلر» في معرض ذلك أن «الفرد سيعاني من فقدان القدرة على تحديد خصائصه الذاتية»(Toffler Alvin, 1984, p543)، كذات حرة وواعية تتجه نحو موضوع مُحدد، «كما تنبأ هذا الباحث بعصر تتحول فيه حرية الاختيار

إلى نقيضها، حيث أنه بدلا من أن تعمل على تحرير الفرد، وبسط عدة اختيارات أمامه، سوف تغدو أكثر صعوبة، وستصبح مكلفة ماديا»(Toffler, 1984, p321)، أما الحريات التي دفع بها الفرد إلى أقصى الحدود «فستغدو نقيض ذاتها، أي نقيض الحرية»(Toffler, 1984, p361)، وبدل أن يختار لنفسه الموضوع، سيترك للحاسوب كامل الحرية ليختار وينتقي له، ومن ثم يصبح التعامل مع هذه التكنولوجيا عين العبودية ومنتهى تجليها.

ومن ثم فإن استقلال الحاسوب وديناميته أصبح يتناسب باضطراد مع خضوع الإنسان واستسلامه، كما أن هذه الآلة كلما زاد ذكاؤها وفاعليتها إلا وتراجعت نباهة الإنسان ونبوغه وتشتت انتباهه وتركيزه، بحيث أضحى مجرد منفذ للأمر التكنولوجي الضروري، بل يتنحى أحياناً جانباً ليترك الآلة الأكثر دقة وانضباطاً تنوب عنه، إنها أقسى عمليات التحكم والسيطرة الموصوفة التي تقودها التكنولوجيا الحديثة، بحيث تسرق الإنسان حريته وذكاءه وديناميته، وتستلبه من سياق عيشه الطبيعي إلى عوالم افتراضية واستئناس وهمي بالآلة بدل الاستئناس بأهله وبني جنسه.

خاتـــــمة

واضح أننا إزاء مجتمع جديد في طريقة التواصل، التعلم، الإنتاج، البيع والشراء، العمل، والترفيه بدأ يرى النور مع ثورة المعلومات والإنترنيت، حيث غدت هذه الأخيرة ــ الانترنيت ــ شبكة فائقة السعة، تكتنز ملايير المعلومات والمستندات والوثائق، تضعها محركات بحثها البسيطة والذكية رهن إشارة المستخدم، حيثما وجد، وأينما حل وارتحل مازجة بين المعطى والصوت والصورة، مما أفرز عالما افتراضيا مكتظا بالحشود البشرية يوازي العالم التقليدي بل وينافسه أيضاً، هذا العالم أصبح يمتلك من الفاعلية والقوة ما جعله في صميم الحياة الإنسانية، مُخترِقا مختلف مناحي المنظومة الحياتية الكبرى للبشر.

وفوق كل هذه الحشود قامت سلطة الحاسوب والإنترنت الجبارة والوصية لتتكفل بضمان استمتاع الإنسان ورعاية طلباته ومصالحه، إنها سلطة مطلقة ودقيقة ومنظمة ولينة، سلطة كان بإمكانها أن تشبه باقي سلط الحياة الاجتماعية كتلك التي يمارسها الآباء أو الحكام أو المسؤولين، لو كانت مهمتها تنظيم الأفراد وإعدادهم للحياة المشتركة ولكن هدفها هو عكس هذا تماما، إن هدفها الأول والأساس هو تثبيت الإنسان في حالة قصور دائم، بحيث يظل مستمتعاً بحياته الافتراضية التي تقودها العقول الآلية، غير مبال بالواقع الطبيعي وما يعتريه من تراجع وضمور، إنها تخدم سعادته وشروط انوجاده، لكنها تريد أن تكون المتحكم والفاعل الوحيد في حياته، توفر أمنه وحاجاته وتسهل ملذاته وتدبر شؤونه وتقود صناعته وتحمي ثروته، لكن هل بإمكانها أن ترفع عنه قلق التفكير وشقاء العيش؟

إن المطلوب في هذا المرحلة الحرجة من حياة الإنسانية، أن يكون تعامل الإنسان مع الآلة ــ الحاسوب ــ أياً كان شكلها تعاملاً عقلانياً حذراً، بحيث يوظفها لخدمة مصالحه بدل أن يتركها توظفه لصالح نموها وانتشارها، وأن يقودها لخدمة مصالحه وعالمه الطبيعي بدل أن يتركها تقوده نحو الخائلي والافتراضي والوهمي والعبثي، وأن يكون الفاعل بها ومن خلالها، لا المنفعل والمفعول به بواسطتها، وببساطة أكثر ألا يكون أقل ذكاء وتحكما منها.

الهوامــش :

المراجع باللغة العربية :

- جون بودريار، المصطنع والاصطناع، ترجمة جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 بيروت، (2008).
- جلبير هوتو، التقنية-علم، ضمن الفلسفة والأخلاقيات، ج11، أوديل جاكوب، (2002).
- الصادق رابح، مجتمع المعلومات، في البحث عن فاعلية معرفية للمفهوم، مجلة عالم الفكر، المجلد 36، مطابع السياسة، الكويت، 1 يوليو/سبتمبر(2007).
- علي محمد رحومة، علم الاجتماع الآلي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد 347، يناير 2008.
- فؤاد غربالي، الشباب والدين في تونس، دراسة للأشكال الهويتية الجديدة لدى الشباب التونسي، مجلة إضافات، العددين 24-23، صيف وخريف (2013).
- هشام محمد فريد رستم، قانون العقوبات ومخاطر تقنية المعلومات، مكتبة الآلات الحديثة، (1992).
- صفات سلامة، السايبورغ: عصر ما بعد المعلوماتية، جريدة الشرق الأوسط، لندن، عدد 10213 بتاريخ 22 شوال 1427 هـ 14 نوفمبر 2006.

المراجع باللغة الفرنسية :

- Comon Pierre, Communications numériques, Editions l'Harmattan, France 20, (2010).
- Ellul Jacques, le système technicien, Editions le cherche midi, Paris, (2004).
- Lévy Pierre, Qu'est-ce que le virtuel?, Paris, Editions La Découverte, (1995).
- Martuccelli Danilo, grammaire de l'individu, Editions Gallimard, Paris, (2002).
- Mattelart Armand, Histoire de la société de l'information, Paris, La découverte, Cf., A. Mattelart," L'âge de l'information : genèse d'une appellation non contrôlée", in Réseaux, Vol 18, n 101, 2000.
- Michèle Gabay, Communiquer dans un monde en crise, images, représentations et médias, Editions l'Harmattan, France, (2005).
- Toffler Alvin, Le choc du futur, Editions Denoel, Paris, (1971).

المراجع باللغة الإنجليزية:

- Hafner Katie, The Epic Saga of The Well. The World's Most Influential Online Community (And It's Not AOL), (Wired), vol 5, no 5, mai (1997). Source: www.wired.com/wired/archive/5.05/ff_well.html
- Griffan Marsha, Book Review: Millennials Rising: The Next Great Generation. Emerald Journal, (Journal of consumer marketing: vol 19, no3. (2002).

1 - Pour A. Mattelart, c'est au niveau du projet d'une société formalisée autour de la mystique du nombre- avec la mathématique érigée en modèle de raisonnement et d'action aux 17è et 18è siècles- que s'est amorcée la construction de la société de l'information. Cf, MATTELART (A), Histoire de la société de l'information, Paris, La découverte, 2001, p5 ; Cf., A. Mattelart (A.), L'âge de l'information : genèse d'une appellation non contrôlée, in Réseaux, Vol 18, n 101, 2000, pp. 20-52
Yoneji Masuda (1905-1995), était un sociologue japonais, spécialiste du thème de la société de l'information. Il a dirigé le Japan Creatif et était chercheur en chef du 'Japan Productivity Center', De plus, il a présidé le projet 'Plan for Information Society - A national goal toward the year 2000,' qui visait à transformer la société japonaise en une société de l'information, Daniela Cerqui, Michael Busset, Masuda Yoneji: The Information Society as Post-Industrial Societ, Washington: World Future Society, 1983, revue Anthropologie des techniques, Printemps 2012, p1

2 - Yoneji Masuda (1905-1995), était un sociologue japonais, spécialiste du thème de la société de l'information. Il a dirigé le Japan Creatif et était chercheur en chef du 'Japan Productivity Center', De plus, il a présidé le projet 'Plan for Information Society - A national goal toward the year 2000,' qui visait à transformer la société japonaise en une société de l'information, Daniela Cerqui, Michael Busset, Masuda Yoneji: The Information Society as Post-Industrial Societ, Washington: World Future Society, 1983, revue Anthropologie des techniques, Printemps 2012, p1

3 - Alexa: بوابة إلكترونية متخصصة في ترتيب المواقع ترتيبا عالمياً طبقاً لنسبة الزيارات التي يتلقاها كل موقع إلكتروني.

في ذكْرى رَحيلِه: عوْدٌ على قراءة الجابري للعقل السّياسي

عادل الطاهري enmey_18@hotmail.com // باحث

ست سنوات مضت على إقامته البرزخية هناك، على حدود السراب والحقيقة، وأزيد من ثلاثين سنة مضت على ميلاده الثاني الممجّد، حين سرت به مخاضات الحكمة إلى مدارات المعرفة، ليشرّع ماضي السياسة لفكّي الريح، تسحقه، وتقذفه أنّى شاءت، وليعانق حد الامتلاء روافد التاريخ التي استقرت خاشعة عند لحظته مُحمّلة بزاد المارين قبله. كانت بحق لحظة مهيبة في تاريخ الثقافة العربية لحظته، تكاد تُشبه الأفول الأخير لشمس مغبوشة بغمام قاتم؛ أكان يعشق النهايات هو الذي بشّر بدهشة كل بداية. تلك البدايات التي لم تجد بعد من يحتضنها؟

يُبهرنا هذا القادم من أقاصي الهامش، الآتي إلى الحاضرة على استحياء بارتباك الإنسان البدوي؛ مزَمّلا بغبار الصحاري، ومضمّخا برائحة الفجر وعبقه الطّري، لكن هذا الفيلسوف الذي سيصدح صوته هنا وهناك، لم ينسَ واحات فكيك التي قدم منها، بل كانت إيحاءاتها تشكل دائما ذاكرته اللاشعورية. إنه وهو يبشّر بلا كلل بالتمدن وينعي القبيلة وعصبياتها كانت مورفولوجياً روحه على هيئة نخلة صامدة وسط جحيم الصحراء، شامخة لا يغريها البريق الذهبي اللامع للرمال فتدنو منها، ولا هي تمشي منكسرة، ذليلة، قد أعياها العطش لتتوسل السراب المترامي.

عاش الجابري كنخلة ومات.

قد لا تعجب الجابري هذه التعابير التي تنهل من معين البيان وتخدّر العقل، أعرف ذلك، فهو الذي كرّس مشروعه الفكري لنصاعة البرهان ضدّا على مخاتلة البيان وسحره الذي يبطل ما إن تقترب منه، وضد أسرار العرفان وألغازه التي لم ترق له يوما. لكن لحظة احتفاء بإطفاء حشرجته الأخيرة لشمعتها السادسة قد تشفع لنا بعض الشفاعة. هو بيان حقيقة، وعرفان له.

إن هذا الاحتفاء الذي نريده أشبه ما يكون بعزف سمفونية نعي لواقع بئيس، لكن من غير أن نتنكر له، بل سنلبس لون هذه الأرض هنا والآن. وسنقف منكّسي الرؤوس على منصة الدمار الذي يستيقظ عليه الإنسان العربي، معتذرين سلفا لكل من قد يكون تحت الأنقاض. إننا لن نتباكى على الوطن في مطارات الرحيل بكاء المداهنين، ثم نمسح بمناديل السحاب دمعنا، فنمزق كل وثيقة تثبت انتماءنا إليه. بل سنغني هنا، عسى صدى الغناء يدفن يوما في أفق الغياب صوت المدافع.

ولأننا نريده بياناً واقعياً، فإننا سنخصص هذه المقالة خصوصا لقراءة الواقع السياسي العربي كما نظر إليه الجابري. قد يتساءل القارئ كما تساءلت: ولِم السياسة؟ إننا لن نخاطر لو قُلنا إن الذي يعزف عن ممارسة السياسة على نحو مرضي، وبوعي، هو الأكثر هوسا بها، إنه مسكون بها حد الفجيعة.

والجابري الذي قرر يوما أن يجمد عضويته السياسية، هو الذي عاصر آمال وأحلام الاستقلال المجهضة، وناضل مع كبار المناضلين المغاربة، جنبا إلى جنب، وعلى رأسهم الشهيد المهدي بنبركة وغيره، لا ولن يستطيع أن يشفى من السياسة، لهذا يمكن أن نقول أن المشروع الفكري للجابري كان سياسيا بامتياز، إن الثقافة التي عكف في محاريبها لمدة ثلاثين سنة، كانت تُقرأ على ضوء السياسة؛ انتظاراتها، آمالها، وقبل هذه وتلك: أزمتها.

ولأن الجابري كان شفيفا كبلور، واضحا في فكره أسلوباً ومضوناً، وقبل هذا كان يشارك قارئه حتى في أخص خصوصيات بوحه، فإنه لن يتركنا لنخوض مغامرة تأويلية حتى نقف على أهمية السياسة في مشروعه الفكري، فهو بدءً يعترف بتداخل الثقافة والسياسة في كيانه المعرفي، حيث يقول: «الثقافة والسياسة متداخلان في تجربة صاحبها، وبالتالي حاضران في فكره ووعيه» (1)، لكن الذي حصل هو أن الثقافة والسياسة تبادلا الأدوار والمواقع في المرحلتين؛ ما قبل 1981 وما بعدها، فخلال التجربة السياسية كان يمارس الثقافة في السياسة، أما حين تفرغ للمشروع الفكري وتحرر ـــ كذا قال ـــ من التزاماته السياسية فقد كان يمارس السياسة في الثقافة، لنصغِ إليه وهو يبوح ببوحه هذا: «إني أجدني عاجزا عن إقامة فاصل بين الذاتي والموضوعي في مساري الفكري ككل، وبالتالي في جميع ما كتبت، وذلك منذ بدأت في ممارسة الثقافة في السياسة في خضم تلك التجربة المؤسسة التي خضتها في جريدة التحرير، انطلاقا من 2 أبريل 1959، إلى أن انتقلت إلى ممارسة السياسة في الثقافة حين تحررت من المسؤوليات السياسية عام 1981» (2).

يمكن أن نرصد هذا الدور البالغ الذي أولاه الجابري للسياسة حتى خارج الممارسة السياسية بمعناها الضيق في مسألتين اثنتين: أولاهما تطور الفكر النظري المجرد، فعلى الرغم مما يبدو من فواصل وحدود بين العقل النظري والعقل العملي، فإن الجابري يرى مدخلية السياسة في رسم مسار الفكر النظري المجرد، وهذا ما يعترف به في كتاب مخصص لتتبع مراحل تكون الثقافة العربية؛ فِقها وأصولا ونحوا وبلاغة وكلاما وفلسفة، أعني «تكوين العقل العربي»، حيث يعتقد أن دراسة الفكر بمعزل عن السياسة ستكون بلا جدوى، يقول «إن أي تحليل للفكر العربي الإسلامي، سواء كان من منظور بنيوي أو من منظور تاريخاني، سيظل ناقصا وستكون نتائجه مضللة إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته» (3). أما المسألة الثانية فهي محن «المثقفين» في التاريخ العربي الإسلامي، فالجابري انتقى بعض المحن التي ظلت غامضة في التجربة التاريخية الإسلامية، ولم يتمكن المؤرخون والعلماء من الإحاطة بأسبابها الحقيقية، إذ شابها غموض لم تستطع الأجيال اللاحقة رفعه، وهو بقدر ما يطعن في تلك المبررات التي يقدمها المؤرخون لهذه المحنة أو تلك، وهي عادة مبررات مرتبطة بالخلاف اللاهوتي، يبرز الوشائج التي ربطت هذه المحن بمحددات سياسية بالأساس، وهذا ما طبقه على محنة أحمد بن حنبل ونكبة ابن رشد (4). ألا يمكن القول، تبعا لأبجديات المدرسة التأويلية، أن السياسة كانت قبلية في لاشعور الجابري؟

إن هذه المبررات التي قدمناها كـ«أعذار» أو بالأحرى دواعٍ لمقاربة الإشكالية السياسية كقضية مركزية تحتل مكانة هامة في النسيج الفكري للجابري تبقى غيضاً من فيض، إذ حتى على المستوى المنهجي

-والجابري كفيلسوف نسقي يظل الهاجس المنهجي حاضراً في وعيه رغم انشغالاته الإيديولوجية ـ نلفى استحضاراً لهذا المحدد السياسي ليس فقط في مقاربة إشكالية السياسة، بل في قراءة التراث ككل. وقبل أن نقدم قراءة في فكره السياسي، أو بعبارة أخرى قراءته للتجربة السياسية من لحظة الدعوة إلى تأسيس الدولة السلطانية مروراً بتشكل المجال السياسي، نرى ضرورة الابتداء ببسط ترسانته المنهجية التي اتسمت بالغنى والتنوع.

الاختيار المنهجي:

في الاختيار المنهجي لمحمد عابد الجابري يمكن التمييز بين مدخل منهجي عام يُقارع به المناهج الشمولية التي سادت في الفكر العربي، ومنهج خاص يطاوعه مع كل إشكالية إشكالية، أما المنهج العام فقد ضمنه مقدمته الطويلة التي خصصها لكتابه التأسيسي «نحن والتراث»، وأما المنهج الذي تفرضه طبيعة كل موضوع فيبسطه في مدخل كل كتاب، ففي الجزءين الأولين من مشروعه «نقد العقل العربي» كانت قراءته إبستمولوجية بالمعنى الفلسفي للمفهوم (5)، أي أنه كان ناظرا في الأسس التي قامت عليها المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية، والمبادئ اللاشعورية التي يوظفها العقل العربي في إنتاج المعرفة، أو ما يسميه أندري لالاند في كتابه La raison et les normes «العقل المكوَّن»، لقد نحا فيهما منحى مثاليا من غير التطرق لعلاقة الفكر بالواقع، ببساطة لأن المنهج الإبستمولوجي الذي ارتضاه لا يملي عليه ذلك، على خلاف «العقل السياسي العربي»، كما سنرى بعد قليل.

في تصنيفه للتيارات الفكرية العربية، قسّم الجابري هذا الفسيفساء الإيديولوجي إلى ثلاثة: دينية وليبرالية استشراقية وماركسية (أعرض عن التيار «القومي» كما ذكر في أحد أعداد سلسلة «مواقف»، خشية من ردود الفعل السياسية)، إن هذه القراءات في نظر الجابري كلها سلفية، رغم أن بعضها ينفي نفيا قاطعا أن يكون سلفيا في تفكيره، إذ على مستوى الفعل العقلي تنطلق من أساس واحد، فهي «مؤسسة على طريقة واحدة في التفكير، الطريقة التي سماها الباحثون العرب القدامى بـقياس الغائب على الشاهد». وتقع في آفتين: غياب الموضوعية، وغياب الرؤية التاريخية (اللاتاريخية). لذلك فهو يقدم منهجاً بديلاً يحاول من خلاله تجاوز الآفتين المذكورتين، وقوامه على ثلاث خطوات متكاملة ومتداخلة، الخطوة الأولى: المعالجة البنيوية، وهي تحول دون ذوبان الذات في الموضوع، ونيابتها في فهم المقروء، إن المعالجة البنيوية تطمح لمحورة فكر ما حول إشكالية معينة، تكون قادرة على احتواء كل المتغيرات واستيعاب كل التحولات الفكرية لصاحب الفكر، خطوة تقترب بنا من

المشروع الفكري للجابري كان سياسياً بامتياز، إن الثقافة التي عكف في محاريبها لمدة ثلاثين سنة، كانت تُقرأ على ضوء السياسة؛ انتظاراتها، آمالها، وقبل هذه وتلك: أزمتها.

ملامسة الموضوعية، وتمنع من تقويل المفكر المنتمي إلى حقبة ماضية ما لم يقله أو ما لم يكن يقصد قوله، هكذا نجعل التراث معاصرا لنا على مستوى الفهم والمعقولية، وليس مجرد أشلاء متناثرة لا ينتظمها خيط جامع، إنها محاولة لبناء نسق فكري متناغم، وإضفاء شيء من الترتيب عليه، وهذا يعبّد الطريق لاستشراف الخظوة الثانية، وهي التحليل التاريخي، فهذه الخطوة تسعى إلى ربط الفكر بواقعه، بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والاجتماعية والسياسية، ولا يخفى ما قد يكون لهذه الخطوة من فضل على تمحيص المعالجة بنيوية، كما أنها إذ تربط الفكر بتاريخه تنتشل الفكر من الهبوط في مهاوي «اللاتاريخية»، وتعصم من الوقوع في هذه الآفة التي يئن تحتها الفكر العربي عموما. ثم الخطوة الأخيرة وهي الطرح الإيديولوجي، ويعني به إجلاء الأدوار التي قام بها فكر ما في الماضي، القضايا الايديولوجية التي نافح وناضل لأجلها، ما يعني أن نحجز ذلك الفكر ليظل حبيس تاريخه الذي كان مؤثراً وفاعلاً فيه وصانعا له كذلك، أما أن نمدده ليمارس سلطته علينا دون أن يكون لها ما يقتضيها، فهذا غير موضوعي ولا تاريخي (6).

غير أن هذا المنهج إذا كان ينحو منحى عاما فضفاضا، فإنه حين يتلبّس بموضوعه يتخذ شكلا مضبوطا، وبعبارة أخرى؛ إن ما يبدو هنا مجردا يصير ملموسا محددا وهو يقف أمام مادة معرفية تحتاج لتنظيم ودراسة تحليلة، وهكذا ففي «العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته» تتجلى أمامنا حقيقة سلفية المقاربات التي قُدمت للتاريخ السياسي العربي، فهي لا تفتأ تردد، وبشكل ميكانيكي اجتراري، المقولات المعهودة لسلفها، ويتعلق الأمر هنا بتحليلات ماركس على ضوء القراءة الإنجلزية (نسبة لإنجلز)، حيث يتم إخضاع التاريخ السياسي، بتعسف، لنظرية المادية التاريخية، وفحواها أن يكون الفكر السياسي وكل ما هو من البنية الفوقية مجرد انعكاس للبنية التحتية التي تحددها التشكيلة الاقتصادية؛ وبالخصوص وسائل الإنتاج.

يرفض الجابري، وبشدة، هذا التسطيح والتبسيط، وهو إذ يسخر فعلا من هذه القراءات حين يشبهها بالمفتاح الذي يفتح كل الأبواب في إشارة لمفتاح اللصوص والبوليس (7)، فإنه يقدم بديلا منهجيا غنيا منطلقا من أسس أربعة؛ أولها: المراجعات التي قُدمت من داخل المرجعية الماركسية نفسها. ثانيها: الدراسات ذات الطابع الأنثربولوجي التي تناولت حضارات الشرق، المؤكدة أنها ذات « زخرفة» مغايرة لما تردده الماركسية العامية. ثالثها: استعارة مُحددات ومفاهيم من داخل المجال التداولي العربي نفسه، أي تلك المفاهيم التي أبدعها المفكرون العرب في الماضي لتذليل قراءة الواقع العربي. وأخيرا مكتسبات الثورة المعرفية المعاصرة في العلوم الإنسانية وخاصة في علمي النفس والاجتماع.

إن الجابري إذ يحرص على سلاح النقد في قراءته للعقل السياسي العربي يلح على ضرورة نقد السلاح؛ والسلاح هنا ليس سوى تلك المناهج التي يُشرَّح بها التاريخ العربي الإسلامي، وهذا ما عبر عنه في كتابه بقوله «إن كتابةَ تاريخِ العقل السياسي في الحضارة العربية الإسلامية يتطلب عقلا كتب تاريخه أولا، أو على الأقل يعي أن من الضروري البدء بنقد السلاح قبل الشروع في استخدام سلاح النقد» (8)

ومن المفاهيم التي وظفها محمد عابد الجابري وحاول من خلالها دراسة العقل السياسي العربي؛ مفهوم «اللاشعور السياسي»، إن اللاشعور كما هو معلوم ينتمي إلى حقل السيكولوجيا، وهو من

اكتشاف عالم النفس «سيغموند فرُويد»، إنه «اكتشف» أن اللاشعور هو مستودع الدوافع الغريزية والأشياء المكبوتة من مرحلة الطفولة، وهو المسؤول عن جانب كبير من سلوك الإنسان، بمعنى آخر أن سلوكات كثيرة تصدر من الإنسان يكون رازحا فيها تحت سلطة لا يكون واعيا بها، ويأتي بعده عالم النفس «يونغ» ليضفي طابعا جمعيا على مفهوم اللاشعور، فهو «لاشعور جمعي»؛ ويمطط، في الآن نفسه، من عُمر هذا الجانب الغائر، إنه لا يتبلور في مرحلة الطفولة، بل إنه بقايا تعود إلى عصور قديمة سحيقة. غير أن هذا المفهوم يبقى فضفاضا ويطال كل سلوك جماعي كيفما كانت ماهيته، ولأن موضوع الجابري هو السلوك السياسي فإنه يستفيد مما توصل إليه أحد علماء الاجتماع الفرنسيين الذين وظفوا مفهوم «اللاشعور» بمعنى سياسي ضيق، أعني السوسيولوجي «ريجيس دوبريه»، وهكذا، فهو يعرف مفهوم «اللاشعور السياسي» بقوله: «بنية قوامها علاقات مادية جمعية تمارس على الأفراد والجماعات ضغطا لا يقاوم، علاقات من نوع العلاقات القبلية العشائرية والعلاقات الطائفية والعلاقات المذهبية والحزبية الضيقة التي تستمد قوتها المادية الضاغطة القسرية مما تقيمه من ترابطات بين الناس تؤطر ما يقوم بينهم، بفعل تلك العلاقات نفسها، من نعرة وتناصر أو فرقة وتنافر» (9). ولابد لفهم توظيف الجابري لمفهوم اللاشعور السياسي من أن نضع نصب أعيننا آلية منهجية يسميها «التبيئة»، تطرق إليها في كتابه «المثقفون في الحضارة العربية»، ومضمونها تطويع المناهج التي تم ابتكارها في الغرب للخصوصية الثقافية العربية، وهي آلية منهجية مشهورة في الممارسة الثقافية، إذ في إطار التلاقح المعرفي؛ كل مفهوم يُوظف في حقل معرفي معين يتخذ شكلا آخر في حقل آخر (10)، من هنا، وتبعا لآلية التبيئة الإجرائية، لن ينقل الجابري مفهوم اللاشعور السياسي نقلا حرفيا، بل سيتصرف فيه بما يسمح له ليطاوع، بشكل أساسي، الهم الإيديولوجي الذي يحركه. لقد أشرنا سابقا إلى التداخل بين الثقافة والسياسة في الكيان الوجداني للجابري، وألحنا على مدخلية السياسة في فهم قضايا عدة، ولهذا فإذا كان مفهوم اللاشعور السياسي في توظيف «ريجيس دوبري» يعني استخلاص المحددات الدينية والعشائرية في السلوك السياسي، فإن الجابري، على خلاف ذلك، سيقلب المواقع مرة أخرى، إنه سيقوم بـ «إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري» (11).

ومن المفاهيم الأخرى التي اعتمدها الجابري مفهوم «المخيال الاجتماعي» الذي ينتمي إلى علم الاجتماع المعاصر، وهو الآخر، كما يبدو، يمكن اعتباره ردا على الأرثذوكسية الماركسية التي تهمل المتخيل واللامادي وتقلل من شأنهما، إنه حسب «بيير أنصار» ما من مجتمع إلا «وينشئ لنفسه مجموعة منظمة من التصورات والتمثلات، أي مخيالا، من خلاله يعيد المجتمع إنتاج نفسه، مخيالا يقوم، بالخصوص، بجعل الجماعة تتعرف بواسطته على نفسها، ويوزع الهويات والأدوار ويعبر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة» (12)، وهكذا فليس المادي فقط هو الذي يحفز الإنسان على اتخاذ موقفا سياسيا ما، بل إن المجتمعات ترث عن ماضيها صورا ومتخيلات يستعين بها السياسي ويجندها بشكل واع انتهازي، أو غير واع، في معاركه السياسية، وهذه الصور والمتخيلات، بالتالي، لا بد من إدراكها لتشخيص الفعل السياسي في كل مجتمع.

ويستعيد الجابري في مقدمته المنهجية بعض الآراء «الاجتهادية» من داخل الفكر الماركسي، ويتعلق الأمر خاصة بتجديد كل من «لوكاتش» و«موريس غودلييه»، وغير خاف أن عابد الجابري يعتبر الماركسية الأرثذوكسية التي طبقها الماركسيون العرب بحذافيرها، وحاولوا إنزال مقولاتها على التاريخ العربي، أو بالأحرى عملوا على إثبات مشروعية هذه المقولات بافتعال التعميم، هذا الاتجاه الفكري وآلياته التحليلية عدّه الجابري عائقاً إبستمولوجياً، وهذا المفهوم، رغم إعراضه، هنا، عن إحالته على مرجعيته الأصلية، ينتمي إلى فلسفة غاستون باشلار، فهذا الأخير ذكر في كتابه «تكوين العقل العلمي» جملة العوائق التي تحول دون تقدم العلم، وأهمها عدم مساءلة المعرفة، أي الركون للمألوف، والميل إلى التعميم، وهو ميل غير مرذول هكذا بإطلاق، ذلك أن العقل، فعلا، يميل إلى التعميم بغية التبسيط والاقتصاد في التفكير، لكن شرط أن لا يكون تعميما مزدرياً للجزئيات (13).

وفي هذا الاتجاه العام الذي سلكه الجابري في نقده للإيديولوجية الماركسية، حتى تلك التي تبدي نوعا من المرونة باستحضارها لاستثناء ماركس لما سماه «نمط الانتاج الآسيوي»، - نلمس تقاطعا مع عبد الكبير الخطيبي، فهو الآخر دعا إلى ما سماه نقدا مزدوجا (14)، واعتبر إسقاط هذا النمط المزعوم على دولة ثالثية مثل المغرب مجرد وهم، يقول «إن نمط الإنتاج الآسيوي بمثابة تحديد غير ملائم كثيرا لموضوعنا [أي المغرب] وكذلك الأمر بالنسبة لمفهوم ما قبل الإقطاع. إن نمذجة أنماط الإنتاج التي وضعها ماركس كانت أداة للعمل مطابقة لدرجة المعرفة التي توفرت له عن المجتمعات غير الأوروبية» (15).

نعود فنقول؛ إن جورج لوكاتش يميز في الماركسية بين الإيديولوجيا والعلم الذي هو، في حالتنا، كتابة التاريخ، فماركس وإنجلز كانا يعترفان أنهما بهدف إشعال الثورة العمالية (=الإيديولوجيا) قرآ التاريخ بتحيز (=«علم»)، من هنا فهما يدركان نسبية هذا المنهج العلمي، بل لقد كان هذا دأب الفكر الموسوم بأنه علمي في القرن 19 عموما؛ إذ ينطلق من دراسة الحاضر، ثم يعود إلى الماضي ليعيد صياغته بما يجعله يمعن في تأكيد صحة النتائج التي خلص إليها من دراسة الحاضر، ينطبق هذا على الداروينية والوضعية والمورغانية (نسبة لمورغان صاحب «أصل العائلة») وغيرها من المدارس التي كانت متخنة بالإيديولوجيا رغم طابعها «العلمي» الذي تضفيه على نفسها، أو قُل العلموي، وهذا ما يسري كذلك على الماركسية، يقول الجابري «ذلك ما فعله ماركس. لقد درس النظام الرأسمالي كما كان في عصره وكشف عن قوانينه التركيبية، ثم انطلاقا مما تبقى في هذا النظام من عناصر النظام السابق له راح يكتب تاريخ هذا الأخير بالصورة التي تجعله مرحلة من التطور، أفضت إلى النظام الرأسمالي، وهكذا بالنسبة للمرحلة السابقة» (16)، ومن هنا نسبية هذه النمذجة التي تقدمها الماركسية للتاريخ، أما حين يتم نقلها من مجتمع إلى آخر، مع ما تتخلل نسختها الأصلية من ثغرات، تصير عائقا كبيرا يحول دون فهم خصوصية هذا المجتمع المدروس، وهو ما يحكم عليها مسبقا بالفشل الذريع والعقم.

والفكرة الأخرى التي يلح عليها جورج لوكاتش، ويزكيها الجابري في مقدمته المنهجية، هي اختلاف المجتمع القائم على الملكية العقارية وتكون فيه روابط القرابة والعشائرية متينة، وذاك القائم على

رأس المال والمتسم ببروز الطبقات بشكل جلي، وهكذا، فهو يرى أن نمط الإنتاج لا يقوم بدوره الرائد الذي حبته به المادية التاريخية إلا في مجتمع انصهرت فيه الروابط القبلية، وتلاشت، وقامت روابط من جنس آخر، طبقية مؤسسة على وحدة المصالح. كما أن حياة الكفاف التي تعيشها الجماعات التي يسميها لوكاتش «جماعات مغلقة» (قبائل، عشائر..) تجعل أي تمايز طبقي غير ممكن، وبالتالي فلا مجال للحديث عن أي صراع طبقي، بل إن هذه الجماعات تعيد إعادة إحياء نموذجها باستمرار حتى حين تعصف بها عواصف سياسية، ويستشهد لوكاتش بمقولة لماركس حيث يقول «إن بساطة النظام الإنتاجي في هذه المجتمعات المكتفية ذاتيا والتي تعيد إنتاج نفسها باستمرار، وعلى نفس الصورة، وتعيد بناء نفسها في نفس المكان وبنفس الاسم عندما تتعرض للهجوم، يقدم لنا مفتاح سر ثبات المجتمعات الآسيوية».

أما الدرس الأنتربولوجي المعاصر، وهو يدرس المجتعات الغير الأوربية دراسة متأنية لثقافتها وحضارتها، بعيدا ــ إلى حد ما ــ عن العوائق الإبستولوجية التي تفرضها بعض المدارس السوسيولوجية والفلسفية، فهو يقدم صورة مختلفة عن المجتمعات الماقبل ــ رأسمالية، إنها تؤكد ذلك التلاحم الماهوي في بنية هذه المجتمعات بين ما يطلق عليه «بنية فوقية» و«بنية تحتية»، فالاقتصاد ليس له ذلك الدور الأساسي على هرم محددات هذا المجتمع، الذي تفيض عنه باقي المحددات من فلسفة وفن وقانون وروابط قبلية وسياسية كما يفيض النور عن الشمس... إلخ، بل إن البنية التحتة والفوقية متداخلتان بشكل لا يسمح بالقيام بأي تمايز حقيقي، فكما يقول بيتر وورسلي: «في الحضارات القبلية لا يبدو الاقتصاد والتنظيم السياسي والطقوس الدينية والإيديولوجيا على شكل نظم متمايزة، إذ ليس من السهل التمييز بين العلاقات التي ترجع إلى هذا الجانب والتي ترجع إلى الجانب الآخر (...) وهكذا فبينما تعتبر القرابة بنية فوقية من وجهة نظر المادية الكلاسيكية فإنها في المجتمعات القبلية تشكل الأساس الذي تقوم عليه بنيتها» (17).

كانت هذه إطلالة موجزة على المرجعيات التي استقى منها الجابري منهجه الذي ارتضاه، وفي الحقيقة للمقاربة المنهجية أهمية بالغة ذلك أنها تحدد سلفا النتائج التي سيتوصل إليها الباحث، والجابري لم يلغ الدور المركزي للاقتصاد إلا لأنه اقتنع، من خلال ملاحظاته الأولى، بحضور العقيدة والقبيلة كعاملين وجها مسار التاريخ العربي في الممارسة السياسية، وهكذا فإقصاؤهما بدعوى علمية المادية التاريخية هو حيف يمارسه الباحث على واقعه قبل كل شيء، إنه يضع عوائق إبستمولوجية أمامه تمنعه من بلورة رؤية صادقة عن تاريخه، وهذا مما يجعل الجابري يعلي من شأن الأبحاث

يتضح الدور البالغ الذي أولاه الجابري للسياسة حتى خارج الممارسة السياسية في مسألتين اثنتين: أولاهما تطور الفكر النظري المجرد، ثم محن «المثقفين» في التاريخ العربي الإسلامي.

الأنتربولوجية التي تتجلى أهميتها «في كونها تخفف من مفعول العوائق المعرفية التي نشرتها الإيديولوجيات الغربية المعاصرة»، عوائق ليست تحول دون جلاء الرؤية، بل إنها تفتئت على ما هو معلوم من واقع التاريخ العربي بالضرورة، فالجابري، في آخر المطاف، لا يعتبر ما تقدمه الأنتربولوجيا عن المجتمعات البدائية كشفا علميا مبهرا، بل «إن هذه المعطيات التي تبرزها كانت ولا تزال، في ثقافتنا ووعينا بمثابة بديهيات، بمثابة معارف مبتذلة» (18).

مقاربة تاريخية متحيزة:

يبقى علينا، قبل أن ننخرط في معالجة الإشكال السياسي من منظور الجابري، أن نطرح سؤالين ونحاول أن نجيب عنهما بإيجاز: أية مقاربة اعتمدها الجابري؟ وأية غايات توخاها؟

تتباين المقاربات في الفكر العربي المعاصر للإشكالية السياسية؛ فمِن المفكرين مَن يناقش من داخل المرجعية الفقهية، ومن هنا فهو في العادة يختبر من منظور فقهي أصولي جملة الأسئلة التي ورثناها عن ماضينا؛ أسئلة الخلافة والإمامة وغيرهما، ويعيد النظر فيها إما عن تقليد أو عن اجتهاد (19). وقد يصطنع بعض الباحثين مقاربة منطقية خالصة، ضاربا عرض الحائط كل المداخل السيكولوجية والسوسيولوجية والتاريخية، مقللا من أهميتها لعرضيتها وعدم جوهريتها (20). والبعض الآخر يمزج في مقاربته بين التحليل النفسي والتقويم التزكوي الصوفي، من هنا فهو ينظر إلى الفاعل السياسي، بشكل أخص، بعد عزله عن السياق التاريخي، يبحث في أزمته لكن من مدخل صوفي وبمفاهيم صوفية، بمعنى آخر هو يحمل المسؤولية لا إلى السياقات الداخلية والخارجية ذات الطابع الموضوعي لمجتمع ما، بل للنموذج النفسي لرجل السياسة (21).

أما كتاب الجابري فهو مؤلف تاريخي بالتحديد، ومقاربته كانت للعقل السياسي كما تحدد وتجلى في التاريخ الإسلامي، إنه حتى حين يتعلق الأمر بمفاهيم ذات طابع جوهري وتبدو كما لو كانت متعالية، فإن الجابري لا يهتم كثيراً لماهيتها الفكرية بقدر ما يرصدها كما تجلت في التاريخ، بعبارة أخرى أدق: إنه يتتبع كيف مارس الفاعلُ السياسيُّ السياسةَ في ومن خلال هذه المفاهيم، هذا الأمر ينطبق خاصة على محدد عده الجابري واحداً من محددات العقل السياسي العربي وهو العقيدة، وهنا أمام هذا المحدد تطفو قيمة «المخيال الاجتماعي»، إذ إن الذي يَعْنَى به الجابري، كمؤرخ، ليس التحليل اللاهوتي للعقيدة كما يصنع المتكلم (أي المشتغل بعلم الكلام)، بل تلك الظلال التي تلقيها على الواقع، وذلك المخيال الذي تسهم بشكل كبير في إفرازه (22)، فالعقيدة قبل أن تكون محتوى جامدا هي خالقة مخيال جامح، وإضافة لما تقدمه من وعود أخروية فإنها تحمل معتنقها على اتخاذ مواقف وتلزمهم بالوفاء لقضايا دنيوية.

لنُصغ إلى الجابري يعترف بطبيعة مقاربته للعقل السياسي، يقول في ندوة نظمها «مركز دراسات الوحدة العربية»: «الكتاب ليس كتاب وعظ ولا كتاب دعوة إنما هو كتاب تاريخ للممارسة السياسية والفكر السياسي في الإسلام» (23)، غير أن الجابري لم يكن مؤرخا محايدا، أي أنه يؤرخ للأفكار كما تتابعت في التاريخ، يخصص لهذه النظرية السياسية مثل ما يخصص لتلك، كلا. فهو فيلسوف يكتب

تحت ضغط اللحظة الراهنة، من هنا فإنه يؤرخ للمحددات والتجليات السياسية التي لاتزال تفعل فعلها في الحاضر، غاضا الطرف عن كل الحركات السياسية العرضية التي كانت أشبه ما تكون ببِرَك هامشية على ضفاف نهر كبير زاخر يشق طريقه العابر للزمان ولا يزال (حركة الزنج والقرامطة مثلا)، إن «كل كتابة في السياسة، يقول الجابري، هي كتابة سياسية متحيزة، ونحن متحيزون للديموقراطية» (24).

كنا طرحنا سؤالين؛ أية مقاربة؟ وما الغاية؟

ولعل جوابنا عن السؤال الأول قادنا مباشرة إلى الإجابة عن السؤال الثاني؛ فالجابري منحاز للديموقراطية، وغايته أن يخدم المشروع الديموقراطي الحداثي، وهو حين يؤرخ للعقل السياسي العربي يرمي إلى تعرية جذور الاستبداد في التاريخ العربي، من هنا فطبيعة المقاربة لا تنفصل عن غايات مشروعه الفكري في العقل السياسي العربي. وهذا ما عبر عنه الجابري وهو يذكر السّبل التي يمكن بواسطتها خلق مناخ فكري مناسب للديموقراطية، يقول: «التحيز للديموقراطية في الدراسات التراثية يمكن أن يتخذ إحدى سبيلين: إما إبراز الوجوه المشرقة والتنويه بها والعمل على تلميعها بمختلف الوسائل. وإما تعرية الاستبداد بالكشف عن مرتكزاته الإيديولوجية. وقد اخترنا هذه السبيل الأخيرة لأنها أكثر جدوى» (25).

محددات العقل السياسي العربي:

لنعد الآن إلى تحليله للعقل السياسي العربي؛ إذا كان الجابري قد اعتبر في «تكوين العقل العربي» ما أطلق عليه الأستاذ أحمد أمين «عصر التدوين» هو الإطار المرجعي للعقل العربي المجرد (26)، أي أنه عندئذ رسّم إحداثيات يحتكم إليها العقل في ممارساته الذهنية، فإنه في مقاربته للعقل السياسي العربي يعتبر مرحلة الدعوة النبوية هي الإطار المرجعي لتشكل العقل السياسي العربي، بمعنى آخر أن العقل السياسي الراهن الذي يمارس من خلاله الفاعل السياسي السياسة قد ابتدأ بالتشكل في بداية الدعوة المحمدية، وهذه الملاحظة تكشف القناع عن دواعي عودة الجابري إلى الماضي، إنه يستند في حفره التاريخي للفعل السياسي انطلاقا من الدعوة المحمدية إلى العهود الأولى من بداية الدعوة العباسية ــ مروراً على الخلافة الراشدة والدولة الأموية ــ على مسلمة أن الممارسة السياسية البعدية لهذا الإطار المرجعي لم تقطع مع محدداتها وتجلياتها بل إنها كانت «تكرر نفسها في الوطن العربي، مع اختلافات جزئية لا تغير من اتجاهه ولا من طبيعة حركته، لأن المحددات التي صنعته بقيت هي هي: القبيلة، الغنيمة، العقيدة» (27).

القبيلة، الغنيمة، والعقيدة.. مُحددات للفعل السياسي، فماذا يقصد بها، وكيف حددت السلوك السياسي؟

إنها بدءً لاشعور سياسي جمعي، فهي جميعا تؤثث هذا اللاشعور، تمارس السياسة بها ومن خلالها، وهي كذلك جملة دوافع ومحفزات مادية ومعنوية تشكل الجانب اللامرئي، تتوارى خلف كل سلوك سياسي، لكنها توجهه بشكل دقيق ومضبوط، فكل قرار سياسي إما أن تحدده نزعة قبلية؛ في شكل انضواء تحت قبيلة واحدة أو ارتباط بحلف معين، وإما أن ينسدل عن توافق الهم الإيديولوجي

والقناعة العقدية لكن بعد أن تلبس العقيدة ثوب الواقع وتكف عن أن تكون مثالية، وبالفعل فالتاريخ يبرهن أن ما من عقيدة إلا وحملت مشروعا سياسيا مهما كانت في إرهاصاتها الأولى تبدي نزعة دروشة مثالية، وتتراءى كما لو كانت منسحبة ومتوارية خلف أسترة الروحنة. وإما عن إغراء مادي (غنيمة)، ومعلوم أن السياسة هي في ممارستها المعهودة المبتذلة فنٌّ لخلق توازنات دائمة، والعزف على وتر المصلحة.

ورغم أننا لا نقصد نقد مقاربة الجابري للعقل السياسي العربي، إلا أننا نرى، في ومضة سريعة، أن نلفت الانتباه إلى مفارقة وقع فيها حول هذه المحددات؛ إنه انتقد المادية التاريخية، وجعل المحددات العقدية والقبلية والاقتصادية متداخلة لا يمكن الفصل بينها، ولا إعطاء أولوية لهذا المحدد على ذاك، لكن مع ذلك نلحظ في تحليلاته إيلاء أهمية أكبر للغنيمة، أي للاقتصاد، والشواهد على ذلك كثيرة وقفنا عندها، أو بالأحرى استوقفتنا، ونكتفي بشاهد واحد فقط، يقول عابد الجابري: «إن الذي لا جدال فيه هو أن الغنيمة هي التي كانت الأصل في تنظيم القبيلة وإعادة بنائها» (28).

والغنيمة في استعمال الجابري ليس ما يحصل عليه الغانم، إنها مفهوم تقليدي يضفي عليه ثلاث مراتب من الدلالة؛ بدءً هي كل ما يأخذه الغالب من مغلوب، سواء كان ذخائر استحوذ عليها مباشرة بعد الغزو، أو حتى ما يحصل عليه كخراج وجزية وإتاوات وغيرها بعد أن تصير هذه المناطقة المغزوة تابعة للدولة الإسلامية، وكذلك هي الطريقة المتبعة في العطاء، ثم تلك العقلية الريعية التي «تتفتق» عن العطاء.

سيطول بنا المقام لو أردنا أن نستقصي كل الشواهد التاريخية التي يزكي بها حضور هذه المحددات الثلاثة عبر خطين زمنيين، يمتد الأول من «الدعوة إلى الدولة»، أي من بداية الدعوة المحمدية في مكة إلى بناء ما يشبه دولة في المرحلة المدنية، أما الخط الثاني فيمتد من «الردة إلى الفتنة»، أي ردة القبائل التي أعقبت وفاة النبي صلى الله عليه وسلم إلى الفتنة؛ أي الثورة على الخليفة الراشد عثمان بن عفان ونشوب الصراع الذي اتخذ شكلا داميا ودراميا، سواء بين علي وطائفة من أصحابه خرجت عليه وهي الفرقة المسماة «الخوارج»، وقد تحاربا في معركة النهروان، أو فتنة خروج أهل الشام بقيادة واليها معاوية بن أبي سفيان على علي بن أبي طالب، والتي أدت إلى التقاء المعسكرين في معركة صفين. لكننا مع ذلك سنحاول إلقاء نظرة مكثفة على قراءته للتجربة السياسية الإسلامية منذ بوادرها وبواكرها الأولى؛ إن الجابري يبتدئ ببيان دور المحدد العقدي في الدعوة المكية، لا باعتبارها مجرد دعوة دينية بل كدعوة تحمل بذور وأمشاج مشروع سياسي، فهذه المرحلة على الرغم من أنها كانت دينية خالصة، بالمعنى الفلسفي لهذا المفهوم، في مقابل التدين (29)، أي أنها كانت خالية من أي أحكام قانونية فقهية قد تحمل صبغة سياسية، ذلك أنها تمركزت حول المكونين العقدي والأخلاقي، إلا أنها ساهمت بشكل كبير في شحن المخيال الأول لتلك الجماعة الأول، إنها أحدثت شرخا كبيرا في المجتمع المكي، وشكلت ما يسميه الجابري «جماعة روحية» (30)، وهكذا كانت جماعة المسلمين الأولى تتحدد بالعقيدة، بينما كان الطرف الآخر يلتحم بمُحددي القبيلة والغنيمة.

ولأن معظم الذين آمنوا بالنبي عليه السلام في بداية دعوته كانوا من المستضعفين، ممن لا تربطهم

بقبيلة لحمة عصبية، فقد كان مبررا ومفهوما أن يلتحق هؤلاء بهذه القبيلة الروحية التي تشترك في العقيدة ويتفيأون ظلالها. وإذ كانت الآيات القرآنية التي تنزلت في المرحلة الأولى اتسمت بلغة حادة تنذر الأغنياء المترفين بالعذاب والسعير في الآخرة، فإن وعي هؤلاء سيحتد بذلك الصراع القائم بين طبقة الأغنياء وطبقة الفقراء، إن هذه الآيات ستراكم في قلوب المستضعفين حقدا على الأثرياء يشبه ما يسمى الآن «الحقد الطبقي»، ليس بسبب ممارساتهم الطاغية فقط، ولكن تحت تأثير هذه الآيات القصيرة التي تحمل بيانا عاليا، إنه كما يقول الجابري «الجزاء في الآخرة ينسحب على الدنيا أيضا إذ لا فاصل بين المشهد. ومن هنا المضمون السياسي للدعوة المحمدية في هذه المرحلة»، وما يجعل هذا الحكم ينسحب على الدنيا بالموازاة مع الآخرة هو قوة التصوير القرآني الذي يصف مشاهد الآخرة، فهو لا يقتصر على الوعيد، بل إنه يتغلغل في مخيال المستمع من خلال تقريب مشهد عذاب الكفار، بل وتصوير كذلك محاوراتهم وعتابهم لبعضهم البعض، وهذا ما عبر عنه سيد قطب بقوله «لم يعد ذلك العالم الآخر الذي وُعده الناس بعد هذا العالم موصوفا وحسب بل عاد مصورا محسوسا وحيا متحركا وبارزا شاخصا» (31).

لم يكن، كما هو معلوم، المستضعفون فقط من آمن بالدعوة المحمدية، بل فتية وشباب ينتمون لقبائل ذات وجاهة في المجتمع المكي، وهنا نطرح السؤال التالي: كيف سيتوجه الخطاب إلى هؤلاء الشباب؛ وكيف سيشكل وعيهم الفتي هذا؟

إن كل دعوة إلا وتتجه إلى الشباب، لأنها تؤمن بأن قضيتها قضية مستقبل، فهي لن تحقق غاياتها وطموحاتها بين عشية وضحاها، وهذا سر توجهها إلى الشباب الذين سيحملون مشعل الدعوة، إنهم، أولا، هم الذين سيصنعون المستقبل، وثانيا ــ وهذا هو الأهم ــ لأن هذه الشريحة، عادة، تكون مستعدة للخروج عن المعتاد وقبول الأفكار الجديدة، وطبيعة الوعي الذي سيرسخه الخطاب القرآني هو بالذات تعميق هذه الهوة بين الأبناء والآباء على صعيد العقيدة والقناعة، إنه سيصور ضلال اتباع الآباء وسيستحثهم على عدم الركون إلى التقليد، وبالتالي خلق سائد جديد هو نفسه الذي تحمله الدعوة المحمدية. لكن، إذا كان في الوعي السابق يتم استحضار المستقبل البعدي الميتافيزيقي ليحل في الحاضر، فإنه عندما يتعلق الأمر بعلاقة الآباء بالأبناء يكون الماضي هو الذي ينوب عن الحاضر، هذا ما عبّر عنه الجابري بقوله «وهكذا فعلاقة الآباء مع أبنائهم في الحاضر كما في الماضي هي هي: الآباء ضالون وهم أورثوا الضلال لأبنائهم، وإذا يجب على الأبناء أن يقطعوا مع آبائهم في هذه المسألة: عبادة الأصنام. والدلالة السياسية لذلك هو أن الدعوة المحمدية كانت تتجه إلى الأبناء، خاصة إلى

لا يعتبر الجابري ما تقدمه الأنتربولوجيا عن المجتمعات البدائية كشفاً علمياً مبهراً، بل «إن هذه المعطيات التي تبرزها كانت ولا تزال، في ثقافتنا ووعينا بمثابة بديهيات، بمثابة معارف مبتذلة».

الشباب لأنهم رجال المستقبل، والدعوة أية دعوة تتجه دائما إلى المستقبل» (32).

هذا عن محدد العقيدة في الدعوة، ماذا عن القبيلة؟ هل يمكن القول أن الدعوة كانت دينية خالصة وهي لم توظف القبيلة أي توظيف؟ فمن المعلوم كما أشرنا سابقا في محدد العقيدة أن الدعوة عملت جاهدة على إحداث شرخ داخل بنية القبيلة واختراقها من الداخل، فهل هذا يعني أن الدعوة استنكفت تماما عن الضرب على أوتار القبيلة؟

لنشر قبل البدء بالجواب عن سؤالنا أن الأبحاث الأنتروبولوجية المعاصرة ـ وكما شهد بذلك سابقا ابن خلدون نفسه ــ تنظر إلى التنظيم القبلي كتنظيم حتمي؛ إن الفرد فيها يخضع لحتميات لا يستطيع انفكاكا منها أو تعاليا عنها، بل إنه ينصهر فيها انصهارا. وهذه الحيثية بالضبط هي التي جعلت الدعوة المحمدية مستمرة ومتعثرة في آن!

استمرار وتعثّر. يبدو ذلك غير منطقي أو غير منسجم، لكن هذا على المستوى الصوري فقط، أما في الواقع فما يبدو مستحيلا هو ممكن تماما. إننا لا نحتاج أن نذكر بالحديث الذي ينص على أن كل نبي إلا ويبعث في منعة من قومه حتى نستدل على حضور القبيلة في ظاهرة النبوة، لأن هذا الحديث، بهذا الشكل، قد يكون موضوعا (= حديث موضوع: أي مكذوب على الرسول)، ويصف واقعا ماضيا هو من قبيل «تحصيل حاصل»، لكن، مع ذلك، فالذي يقرأ تجربة الدعوة المحمدية يلاحظ بشكل بارز أن ما جعلها تستمر هو البنية القبلية نفسها للمجتمع المكي، إن محمدا، قبل أن يكون صاحب دعوة، هو فرد منضوٍ تحت قبيلة، ومن هنا، فإن أي اعتداء عليه هو انتهاك سافر لحرمة قبيلة بأكملها، وذلك ما ينذر بحرب أهلية شاملة لا تُبقي ولا تذر، هكذا استطاع النبي عليه السلام توظيف القبيلة، بذكاء، لحماية دعوته وحفظ استمراريتها.

أما كيف تعثرت الدعوة المحمدية نفسها بسبب التنظيم القبيلي، فهذا ما سنترك الجابري يشرحه لنا، يقول «إن هذه العلاقات [القبلية] لم تكن تسمح لتلك الدعوة بالانتشار والانتصار، لأن نجاحها كان يعني، في المخيال القبلي، ارتفاع بني هاشم إلى مركز السيادة على جميع القبائل» (33)، وبعبارة أخرى: لم يكن «المشركون» و«الكفار» يرفضون الدعوة المحمدية بسبب رفضهم الاعتقاد في إله واحد فقط، بل، أساسا، بسبب ذلك التنافس المحموم بين القبائل، وذلك أن القبائل الأخرى لا ترى في شرف النبوة إلا شرف القبيلة على باقي القبائل. لقد قلنا سابقا أن الفرد ينصهر في القبيلة؛ ألا يمكن أن نقول هنا أن القبيلة هي نفسها تتجسد كفرد واحد حين مقابلتها بقبيلة أخرى (34)؟

لم تكن القبيلة وحدها هي التي وقفت كسد منيع حال دون تقبل الرسالة المحمدية، إن الغنيمة فعلت فعلتها كذلك، ذلك أن رسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم و«قد غلت في التوحيد» (35) كما يقول أحد المستشرقين، كانت بنبذها للشرك وعبادة الأصنام تضرب في مصدر رزق المجتمع المكي وتنسف الأساس الذي بُني عليه الاقتصاد. إن مكة كانت محج ومزار القبائل العربية التي تنصب فيها أصنامها و«معبوداتها»، وهذا «الحج» لم يكن مناسبة للنشاط التجاري فقط، بل كان من عادة هذه القبائل أن تقدم قرابين لهذه الأصنام، قرابين يستفيد منها المكيون، فـ «نبذ الشرك معناه كف القبائل العربية عن الحج إلى آلهتها وأصنامها بمكة، وبالتالي توقف عائدات الحج والتجارة معا» (36).

وما يعضد هذا الحضور لمُحدد الغنيمة كموقف سياسي في الموقف من الدعوة المحمدية؛ أن بعض من عادى الرسالة كان لادينياً دهرياً، بل وكما يقول الجابري «كل القرائن والشواهد التاريخية تدل على أن قريشاً، وسكان الجزيرة العربية عموما، لم يكونوا يعطون للدين كبير وزن في حياتهم» (37)، إذاً فموقف القرشيين الرافض للدعوة المحمدية يجب أن يُفهم كرفض للتهميش الذي سيحيق بمكة بفعل الاعتقاد في التوحيد، ولما قد يكون عليه الوضع الاقتصادي والسياسي للجزيرة العربية، إذ العقيدة التي تقول أن الله موجود في كل مكان، كلي العلم، تطعن مباشرة في التحيز المكاني للآلهة. إن التوحيد يعني كسر الأصنام، وهذا الأخير يقود إلى تهميش مكة كمركز ديني لهذه الآلهة.

ولم تكن الغنيمة محددا لسلوك الآخر في الدعوة المحمدية فقط، بل إن المسلمين الذين لم يكن إيمانهم قد استقر بعد، كانوا يماهون بين الموقف الإيماني والمصلحة المادية، فالإغراء المادي باي لا يقاوم، إلى درجة أن النبي عليه السلام، كما يورد الجابري، اضطر للاقتراض من أجل إرضاء بعض المسلمين بعد فتح المكة، إذ من المعلوم أن هذا الفتح كان سلميا، ولم يغنم المسلمين ما كان عند المكيين.

هذا عن أشكال حضور المحددات في مرحلة الدعوة، ولن نضيف جديداً لو مضينا نتتبع حضور هذه المحددات الثلاثة في الخط الزمني الثاني الممتد من الردة إلى الفتنة، إن الجابري هنا كذلك يحلل هذه الأحداث السياسية مبرزاً تدخل العقيدة والغنيمة والقبيلة في توجيه الأحداث السياسية. صحيح أنها في هذه المرحلة برزت أكثر، أو بعبارة أخرى ترسخت في اللاشعور السياسي وتغلغلت في جذوره الدفينة، لكن مقامنا هنا لا يسمح بالاسترسال مع الجابري في شواهده، إنا ما يهمنا هنا بالأساس هو الارتفاع إلى مستوى التجريد، واستخلاص نتائج بحثه في العقل السياسي العربي، والنتيجة التي نتوصل إليها في القسم الأول من مؤلفه هي أن العقل السياسي العربي كان، ولا يزال، يمارس السياسة من خلال محددات ثلاثة هي: العقيدة والغنيمة والقبيلة (38).

تجليات العقل السياسي العربي:

لننتقل إلى تجليةِ تَجَليّات العقل السياسي العربي؛ إننا نصادف أربع نظريات سياسية أفرزتها الممارسة السياسية على مر التاريخ العربي؛ الملك السياسي، ميثولوجيا الإمامة، الحركة التنويرية، ثم الإيديولوجيا السلطانية.

بداية كان المُلك السياسي، وهو البديل السياسي الذي استقر عليه الوضع بعد تمزق «الدولة» الإسلامية في أعقاب الفتنة، والجابري يرى أن الحديث الذي يصف بدقة طبيعة الأنظمة السياسية التي ستتعاقب على الحكم تم وضعه في لحظة زمنية لاحقة من أجل إضفاء المشروعية على هذا النظام

لم يكن الجابري مؤرخاً محايداً، فهو فيلسوف يكتب تحت ضغط اللحظة الراهنة، إن «كل كتابة في السياسة، يقول الجابري، هي كتابة سياسية متحيزة، ونحن متحيزون للديموقراطية».

السياسي الذي أحدث «بدعة» في طبيعة الحكم. بل ويرى أن الاتجاه العام الديني وانطباع علماء أهل السنة كان ينظر إلى تجربة الملك السياسي بتعاطف رغم كل الهنات التي تخللتها، ذلك أن معاوية بن أبي سفيان، مؤسس دولة الملك، أنقذ الدولة الإسلامية من الضياع الذي كان يومئذ قدرا محتوما لها بعد أن نهشتها الفتن.

أما كيف تحولت الخلافة الراشدة إلى ملك سياسي، فصاحب العقل السياسي العربي يُرجع ذلك إلى ظهور ما يُسمى في علم الإجتماع السياسي بـ «المجال السياسي» (39)، وينطلق من شهادة للفقيه المالكي الأندلسي «ابن العربي» التي يتحدث فيها عن انفصال «العلماء» عن «الأمراء»، و»الجند» عن «الرعية». إنه في الخلافة الراشدة كان العالم هو نفسه الأمير، بمعنى آخر كان يُراعى في اختيار الأمير الصلاح الديني وشرط العلم، من هنا فقد كانت تتداخل في شخصية الحاكم السلطة السياسية والعلمية. كذلك لم يكن في المجتمع الإسلامي الأول ذلك التمايز بين الشخصية المدنية والعسكرية، فالرعية كانت كلها جنداً مجنداً في المعارك، وهي تخوضها بسلاحها وزادها الخاص، ولم تكن وظيفة رسمية. أما بعد حدوث الفتنة وما تسببت فيه من انشقاق داخل المجتمع الإسلامي، صارت الجندية ضرورة أمنية، فلم يعد ممكنا بعد تلك المطاحنات أن تثق دولة «الملك السياسي»، التي أسسها معاوية بن أبي سفيان، في القبائل التي خاضت يوما حربا شرسة ضدها، وهنا حدث انفصال بين الجند والرعية، يقول الجابري «هكذا حكم معاوية باسم القبيلة وليس باسم العقيدة، فانفصل في شخصه الأمير عن العالم، وامتد ذلك إلى أجهزة الدولة فصار الأمراء فريقا والعلماء فريقا آخر. هذا في القمة أما في القاعدة التي كانت تؤطرها القبيلة فقد انقسمت زمن الفتنة إلى معسكرين: معسكر قريش ومعسكر العرب وعلى رأسه علي (...) وبانتصار معاوية صارت القبائل التي قاتلت معه أو انضمت إليه هي وحدها الجند» (40).

إذا تمعنا في طبيعة هذا التحول السياسي فيمكن اختزاله في الطفرات التالية: لقد كان الخليفة الراشد في الماضي يتم اختياره عن شورى، وهي وإن لم تكن إجراءً مُقنناً مضبوطاً، بل في كثير من الأحيان شابته بعض الارتجالية، إلا أن «الرأي العام» يقبل الخليفة الحاكم عن رضى، أما مع الملك السياسي، فالحاكم الذي هو معاوية بن أبي سفيان، يعترف بأنه لم ينلها بمحبة من الناس، بل «جالدهم عليها»، تلك هي شرعية المجالدة كما يسميها عابد الجابري.

كما أن هذا الحاكم في المجتمع الإسلامي الأول كان يلتزم بالعمل بالكتاب والسنة، إلى حد أن من بين ما حسم في التنافس السياسي بين عثمان وعلي بعد استشهاد عمر بن الخطاب هو وعد عثمان بوفائه لسيرة السابقين من الالتزام بالعمل بالكتاب والسنة، بينما تحفظ علي بن أبي طالب على هذا المعطى من باب التواضع الذي كان يتسم به، والذي قد يبلغ ـ كما هو حال الورعين في كل الأزمان ـ حد اتهام الذات بالتقصير. أما معاوية بن أبي سفيان، فقد أسس لمكيافيلية حقيقية، إنه لم يطعن في العمل بالكتاب والسنة، لكنه كان صريحا في حيدته عن سيرة الأولين ونهجهم، يشرح الجابري هذا بقوله:»مع معاوية فإننا أمام خطاب آخر جديد تماماً. خطاب لا يعلن، وربما لا يضمر كذلك، الإعراض عن العمل بكتاب الله وسنته، ولكنه يقرر بصراحة عدم الالتزام بسنة أبي بكر وعمر ولا حتا بسنيات

عثمان، لا لأنه يطعن في هذه أو تلك بل لأنه يريد أن يلتزم فقط بما يستطيع الوفاء به. ولهذا نجد عقدا آخر جديدا، عقداً سياسياً يقوم على المنفعة وعلى المواكلة الحسنة والمشاربة الجميلة» (41)

إن الملك السياسي رغم إحداثه لقطيعة في الخطاب مع الخلافة الراشدة، إلا أن الثوابت ظلت هي هي، فـ «المواكلة» و«المشاربة» التي أشرنا إليها هي الوجه البارز لمحدد الغنيمة، أي المشاركة في ثمار السلطة لا السلطة نفسها، وذلك بواسطة العطاء الذي كان معاوية وخلفه يبسطون فيه أيديهم بـ «كرم» من أجل إسكات المعارضين السياسيين. أما حضور القبيلة، فهو واضح، إذ أن الجندية تمت على أساس القبلية، كما أن مناقشات كثيرة دارت يومئذ حول القبيلة المستحقة للخلافة، وقد أسفرت هذه المطارحات عن ظهور ما سمي في كتب الفقه السياسي بشرط النسب القرشي، مع تبرير أحقية الأمويين بالخلافة بالتجربة النبوية نفسها، إذ أن النبي عليه السلام، كما جاء على لسان معاوية بن أبي سفيان «طلب للأعمال أهل الجزاء من المسلمين والغناء، ولم يطلب لها أهل الاجتهاد، والجهل بها والضعف عنها». وقد حضرت العقيدة كذلك كوجه إيديولوجي للشرعية الأموية؛ لقد أشرنا سابقا إلى الحتمية التي تسم التنظيم القبلي، وقد كانت العقيدة التي سترفعها الدولة الأموية هي الصبغة الدينية لهذه الحتمية، فالفرد الذي لا يشعر بكيانه داخل القبيلة سيتعالى بكل ما يحدث له لينسبه للقضاء والقدر، ومن هنا «يجب أن ننظر إلى إيديولوجيا الجبر التي كرسها الأمويون لا على أنها كذب أو نفاق بل على أنها استلاب حقيقي، على أنها مظهر من مظاهر وعي مستلب في مخيال القبيلة» (42).

أما النظرية الثانية التي تشكلت كتجل من تجليات العقل السياسي العربي فهي ميثولوجيا الإمامة، والجابري، بحكم مقاربته التاريخية، لم يحلل تحليلاً معرفياً المفاهيم التي تشكل نسق هذه النظرية الميثولوجية، بل سيبحث عن جينيالوجيتها التاريخية، وعن تطورها. أما أن هذه النظرية كانت دوافعها سياسية ولم تكن علمية بالأساس، فهذا ما يعترف به أول مؤسس لهذه الميثولوجيا، ذاك هو المختار بن أبي عبيد الثقفي الذي اعترف في حوار جمعه بأحد أصحابه في اللحظات الأخيرة من حياته فقال « إنما أنا رجل من العرب، رأيت ابن الزبير انتزى على الحجاز، ورأيت نجدة [مؤسس فرقة «النجدات» الخارجية] انتزى على اليمامة، ومروان على الشام، فلم أكن دون أحد من رجال العرب. فأخذت هذه البلاد فكنت أحدهم، إلا أني قد طلبت بثأر أهل بيت النبي (ص) إذ نامت عنه العرب، فقلت من شرك في دمائهم وبالغت في ذلك إلى يومي هذا» (43)، واضح أن المختار بن أبي عبيد قد قام بما نسميه في لغتنا المعاصرة «الركوب» على قضية آل البيت ودغدغة مشاعر الناس بآلامهم ونوائب الدهر التي حاقت حتى نكّل بهم خصومهم الأمويون أيما تنكيل، والذي يجب الانتباه إليه أن طموحه السياسي في البداية كان خالصا، أي كان يصبو لاعتلاء عرش الحكم من غير أن يستعين بأية إيديولوجية، لكن نصيحة أسداها إليه أحد أصحابه المحنكين العارفين بخبايا الرعية في مدينة الكوفة، التي كان ينشط بها، جعلته يحمل إيديولوجيا الدفاع عن آل البيت، فمصادرنا التاريخية تخبرنا أن المغيرة بن شعبة أسر إلى المختار هذا «يا لها من غارة، ويا له جمعا. إني لأعلم كلمة لو نعق لها ناعق لاتبعوه، ولاسيما الأعاجم الذين إذا ألقي عليهم الشيء قبلوه. فقال له المختار: وما هي يا عم؟ قال المغيرة: يستادون [=يسودون] بآل محمد» (44)، أما القضية الأخرى التي سيقدم المختار نفسه

كمدافع عنها في مشروعه السياسي فهي تحرير العبيد.

إن هاتين الركيزتين «آل البيت» و«تحرير العبيد» قد اندغمتا اندغاماً تاما في هذه النظرية الميثولوجية، واستطاع المختار أن يجمع بينهما بشكل ينم عن دهاء سياسي كبير، فالدفاع عن آل البيت حمله على الاتصال برموزها في عصره، وبعد عدة مراسلات استقر رأيه على جعل محمد بن الحنفية، أحد أبناء علي بن أبي طالب، الأحق بالخلافة، وقدّم نفسه كنائب عنه يتولى مهمة السعي له، ولأن محمد بن الحنفية هذا لم يكن من أبناء فاطمة، وبالتالي فقد كان أقل نسبا من أبناء علي بن أبي طالب من أمهم فاطمة، فقد رأى المختار أن يقدمه للإمامة لما كان مشهودا له به من علم، وبالفعل فقد كان محمد بن الحنفية هذا ممن برع وبرز في العلم وذلك، كما يقول الجابري، لأنه «كان يضع هذه الخصلة في مقام التعويض عن النقض الذي كان يعانيه إزاء أخويه الحسن والحسين» (45).

لكن أي علم سينسب له المختار؟ إنه ليس العلم بالحديث والدين فقط، بل العلم بالمستقبل والغيب، ونظرا إلى أن جماعة المختار كانت تضم العبيد والمستضعفين، فإن العلم الذي حباه به هو العلم بالمستقبل الذي يأمله المستضعفون، العلم بالمصير المأساوي للظالمين الذين لم يراعوا حرمة آل بيت رسول الله، والفرج ورغد العيش الذي ينتظرهم في الآتي من الأيام، وهكذا نرى أن المختار قدّم مضمونا سياسيا لخصلة العلم، ويجب فهم فكرة المهدي والوصي والبداء التي نجدها في ميثولوجيا الإمامة في هذا السياق، يقول الجابري «إن التعبئة تبدأ بتجنيد المخيال الاجتماعي الديني. وقضية الضعفاء دائما هي الغد. الضعيف يعيش يومه مشغولا بغده، بلقمة العيش. ولذلك فالعلم بما سيأتي هو عنده قضية القضايا» (46)، لكن ماذا حين يفضح المستقبل زيف الوعود؟ هنا سيوظف المختار فكرة معروفة في نظرية الإمامة وميثولوجيتها، وهي فكرة «البداء»، ويقصد بها في هذه النظرية أن الله قد بدا له شيء آخر غير ما وعدهم سابقا، وهي قرين النسخ في الشريعة. أما الوصي أو المهدي فهو حامل مشعل الأمل، إنه استمرار الفأل بأن القادم سيكون أبهى، وهي بذلك فكرة تمنع تسلل اليأس إلى قلوب المستضعفين والعبيد الذين وظفهم المختار لغرضه بمكر سياسي مثير. وهذا مجمل نسق نظرية الإمامة، وكل الذين سيأتون بعد المختار الثقفي هذا لن يخرجوا عنها، إلا بعض التعديلات التي لا تمس جوهر النظرية.

ويورد الجابري في تجليات العقل السياسي العربي ما يسميه «الحركة التنويرية»، وهي، عند التحقيق، لم تكن حركة منسجمة تماما، بل هي حركات متناثرة في المكان والزمان، كل منها نافح عن فكرة تنويرية ما، وإن كان الجابري يعتبرها كلا واحدا لأنها مهدت للثورة العباسية، إنها بعبارته «الأنتلجانسيا» التي نشرت وعياً مغايراً لما كان سائدا من آراء راديكالية.

وبالفعل فقد اتخذت هذه الحركات التنويرية ــ وليس حركة بالمفرد ــ آراء سياسية زاحمت الاتجاهات الأخرى، فإزاء لغة التكفير التي أشهرها الخوارج، والميوعة السياسية للأمويين، ستتخذ الحركة التنويرية الاعتزالية موقفا وسطا رافعة شعار «المنزلة بين المنزلتين»، وأمام إيديولوجيا الجبر الأموي ستشهر الفرقة القدرية، التي كان التابعي الحسن البصري من أوائل مؤسسيها وآبائها، إيديولوجيا مناقضة تثبت حرية الفعل الإنساني وتفضح مخاتلات هذه الإيديولوجيا الجبرية. وأمام الاستغلال الاقتصادي بفرض الجزية على المسلمين الجدد القاطنين في البلاد الغير العربية، والذين نُظر إليهم كغير مسلمين، بحكم عدم

إجادتهم للغة العربية وعدم أدائهم للواجبات الدينية على أكمل وجه، رفع المرجئة فكرة الإرجاء، ومضمونها –التنويري، إذ لها وجه آخر ظلامي وظفه الأمويون- إرجاء الحكم على إيمان المسلمين إلى الآخرة، والنظر إلى الإيمان كمكون ثابت لا تفاضل فيه، مكون لا يزيد ولا ينقص، وذلك لقطع الطريق أمام الأمويين الذين كانوا يفرضون الجزية عليهم بزعم عدم استيفاء شروط الإيمان، بل من الفرق التنويرية من رفع شعار الجبر نفسه، غير أنها قالت أن الذي يقبع تحت هذا الجبر ليس الحكامُ الأمويون، بل من فرض عليه القدر وضعا خاصا لا قدرة له على رفعه، كأن يكون جاهلا غير قادر على الاستيعاب الأمثل للدين وواجباته. يقول الجابري موضحا التنوع داخل هذه الحركة ودورها في قيام الثورة العباسية «دور هام قام به أولئك الرجال الذين تصنفهم كتب الملل والنحل تحت أسماء القدرية والجهمية والمعتزلة في تطوير الفكر السياسي والديني في العصر الأموي. لقد قاوموا إيديولوجياً الجبر وإيديولوجياً التكفير وميثولوجيا الإمامة والتيارات المانوية والغنوصية، فكانوا بذلك رجال تنوير حقيقيين. وإذا كان لكل ثورة كبرى أنتلجانسيا خاصة بها، أي مفكرون متنورون يحملون مشروعها ويبشرون به، فإنه يمكن القول بدون تردد إن رجال حركة التنوير هم الممهدون للثورة العباسية» (47).

ويختم الجابري تحليله لتجليات العقل السياسي العربي بالآداب السلطانية والفقه السياسي، وإذا كانت الأدبيات التي وضعها ابن المقفع لا تنتمي مباشرة إلى الفكر السياسي، بل هي من البروتوكول الذي تجب مراعاته لخلق هرمية اجتماعية، فإن ما يهمنا هنا هو تحليله للفقه السياسي. إن الجابري يرى أن ما سُمي فقها سياسيا كان تفريغا فقهيا للمناقشات الكلامية بين أهل السنة والشيعة، وأن الفقيه الماوردي هو الذي عمل على تخليص كتب الكلام من طابعها الكلامي وتحريرها بأسلوب فقهي، بمعنى آخر أن كل الأحكام الفقهية كانت مرتبطة، بشكل أو بآخر، بالماضي، وأما ما يمكن أن نجده من أحكام متعلقة بالمستقبل فهي الشروط التي تجب في الحاكم، وهي ثلاثة: العلم والعدالة والنسب القرشي، غير أنّنا إذا نظرنا إلى الكتب السّياسيّة التي ألّفت في فترة لاحقة، لمحنا بصمة الواقع واضحة في تلك الشّروط الواجب توفّرها في الحاكم، حيث نلمس تنازل الفقهاء عن ما ذكرناه من شروط الواحد تلو الآخر تحت وطأة التّاريخ، إلى أن تختفي جملة وتفصيلا، فيستكين الفقيه عندئذ للأمر الواقع، ويختزل مهمته في إضفاء ما يمكن إضفاؤه من مشروعيّة تبريريّة، نجد هذا في كلام أبي حامد الغزاليّ الذي يقول «إنّما الغرض قيام شوكة الإمام بالاتّباع والأشياع» ، ذات الفكرة نادى بها ابن تيميّة عندما قال «الإمامة عندهم تثبت بموافقة أهل الشّوكة»، إلى أن نصل إلى عصر الانحطاط في أوضح تجليّاته، حيث سيبتذل الفقه السّياسيّ ابتذالا صارخا، وينادي الفقيه ابن جماعة - في لغة مجافيّة للقيم الأخلاقية- «إن خلا الوقت عن إمام فتصدّى لها من هو ليس من أهلها وقهر الناس

إن الجابري إذ يحرص على سلاح النقد في قراءته للعقل السياسي العربي يلح على ضرورة نقد السلاح؛ والسلاح هنا ليس سوى تلك المناهج التي يُشرَّح بها التاريخ العربي الإسلامي.

بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً على الأصحّ»، والأمر لا يتوقّف عند هذا الحدّ، بل إنّ فقيه عصر الانحطاط يضيف «وإذا انعقدت الإمامة بالشّوكة والغلبة لواحد ثمّ قام آخر فقهر الأوّل بشوكته وجنوده انعزل الأوّل وصار الثّاني إماماً».

على سبيل الختام:

ذاك هو تحليل الجابري للعقل السياسي العربي؛ تجليات ومُحددات. والجابري كفيلسوف لا يكتفي بالحفر والتحليل بل يقدم بدائل للمستقبل. وكما أنه نادى في بنية العقل العربي بإعادة التأسيس (48)، أي تأسيس بنية العقل المجرد على أصول أخرى غير تلك التي وسمته، أو إعادة تأصيل الأصول كما قال في موضع آخر (49)، فإنه سيوظف المفهوم نفسه في خاتمة العقل السياسي العربي وسينادي بـأن «إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام يجب أن تنطلق من إعادة تأصيل الأصول التي تؤسس النموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية» (50)، ماذا، إذاً، يمكن استخلاصه من التجربة النبوية؟

ثلاثة أصول سادت في التجربة السياسية النبوية يرى الجابري أنها لا تزال إلى الآن ناجعة؛ الشورى، فصل الدين عن الدولة، تبعيات تحمل المسؤولية، وهي قيم ثلاث نستشفها من ثلاثة نصوص، وهي على التوالي:

- قوله تعالى: وأمرهم شورى بينهم.
- قوله عليه السلام: أنتم أدرى بشؤون دنياكم.
- قوله عليه السلام: كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته.

لكن هل تكفي هذه الإجراءات التي تبقى شكلية؟ أ لا يعلن في كل بلد من البلدان العربية أنها ديموقراطية، ذات مؤسسات، وتجرى فيها انتخابات، وهذه الأخيرة ليست سوى التطبيق الإجرائي المعاصر لقيمة الشورى؟

لا، إن الأمر يتطلب معركة طويلة الأمد لإسقاط الأقانيم الثلاثة: العقيدة (بمعناها السلبي الذي أشرنا إليه)، الغنيمة، القبيلة؛ بحيث تتحول العقيدة إلى مجرد رأي غير ملزم للآخر، والغنيمة إلى ضريبة، والقبيلة تذوب في مجتمع مدني يتكون من أحزاب ونقابات وجمعيات.. إلخ.

إنها معركة التحديث المجتمعي، ويبقى السؤال المؤرق؛ هل يمكن إحداث هذا الورش الهام من غير إرادة سياسية عليا؟ إن استفهامنا هنا من جنس الاستفهامات الإنكارية.

ولعل هذا الانسداد هو الذي جعل الأنتلجانسيا نفسها تعرض عن السياسة، أو بالأحرى تتناولها بخطاب غير مباشر كما اعترف الجابري نفسه في «الخطاب العربي المعاصر» (51).. ولا نظن أن الجابري، رحمة الله عليه، رغم جدة وجدية طرحه، قد استطاع الانفلات من دهشة غموض هذا الواقع السياسي. الغموض الذي نفاه إلى دراسة التراث، فرارا من التحليل المباشر للحاضر.

ألم يكن محمود درويش صادقا عندما قال: «يحاصرني واقع.. لا أجيد قراءته»؟

الهوامــش:

1 - محمد عابد الجابري، في غمار السياسة: فكرا وممارسة. الكتاب الأول. (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر. 2009) ص15.
2 - محمد عابد الجابري، في غمار السياسة: فكرا وممارسة. الكتاب الثالث. (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر. 2010) ص188.
3 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2009) ص 346.
4 - محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2000)
وقد تناول الجابري بشيء من التفصيل نكبة ابن رشد في كتابه الذي خصصه لسيرته بعد أن أنهى تحقيق مؤلفاته التي ألفها ابتداءً، أنظر:
محمد عابد الجابري، ابن رشد: سيرة وفكر. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2013)
5 - يعرف "أندريه لالاند" مفهوم الإبستمولوجيا بقوله:
«Ce mot désigne la philosophie des sciences، mais avec un sens plus précis. Ce n'est pas proprement l'étude des méthodes scientifiques, qui est l'objet de la Méthodologie et fait partie de la logique. Ce n'est pas non plus une synthèse ou une anticipation conjecturale des lois scientifiques (à la manière du positivisme et de l'évolutionisme). C'est essentiellement l'étude critique des principes, des hypothèses et des résultats des diverses sciences, destinée à déterminer leur origine (non psychologique), leur portée objective »
André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie. PUF. Vol 1 p 293.
6 - أنظر المقدمة المنهجية التي سماها: "مدخل عام: نحن والتراث" في: محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. (بيروت: المركز الثقافي العربي. 1993). ص ص 55-15.
7 - يقول عابد الجابري: "والدوغماتية تقوم في جوهرها على تقديم مفتاح وحيد يفتح جميع الأبواب. والمفتاح الذي من هذا النوع هو واحد من اثنين: إما مفتاح بوليس وإما مفتاح لصوص. وبالفعل كان تعاملنا مع ماضينا أشبه بالتعامل البوليسي والتعامل اللصوصي: كنا إما نستنطقه بالقوة (...) وإما نقتطف منه على عجل ما يروي ظمأنا".
محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2010). ص 48.
8 - نفسه، ص 364.
9 - نفسه، ص 13.
10 - يقول في تعريف مفهوم التّبيئة: "التبيئة في اصطلاحنا تعني ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطا عضويا، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة".
محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن حنبل. ص 14.
11 - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي. ص 13.
12 - أنظر:
Pierre Ansart, Idéologies, conflits et pouvoirs. (Paris, Presses universitaires de France, 1977). p21
13 - يقول غاستون باشلار:
« Un obstacle épistémologique s'incruste sur la connaissance non questionnée. Des habitudes intellectuelles qui furent utiles et saines peuvent, à la longue, entraver la recherche. Notre esprit, dit justement M. Bergson, a une irrésistible tendance à considérer comme plus claire qui lui sert le plus souvent »
Gaston Bachelard, La formation de l'esprit scientifique. Paris. Librairie philosophique Vrin. 1999. (1ère édition: 1938), chapitre 1er.
ويعتبر غاستون باشلار "الرأي العام" L'opinion من العوائق الإبستمولوجية لأنه يترجم حاجاته إلى معرفة، أو بعبارته: «Elle traduit des besoins en connaissances»
14 - للباحث المغربي محمد وقيدي دراسة عن هذا النقد الإبستمولوجي الذي وجهه عبد الكبير الخطيبي للمدارس السوسيولوجية؛ عربية أو غربية (الماركسية والتجزيئية) مستحضرا المفهوم الإبستمولوجي الذي أشرنا إليه سالفا، أعني مفهوم "العائق الإبستمولوجي" في المرجع التالي:
محمد وقيدي، كتابة التاريخ الوطني. (الرباط: دار الأمان. 1990). ص ص 55-13.
ونشير أن المرجع نفسه يضم دراسة عن التعميم الغير العلمي - الذي سبق أن ألمحنا إليه - عنوانها "التعميم وازدراء التفاصيل"، الصفحات من 114 إلى 124.
15 - عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج. ترجمة أدونيس وعبد السلام بنعبد العالي وآخرون. (بيروت: منشورات الجمل. 2009). ص 202.
16 - الجابري، العقل السياسي العربي. ص 22.
17 - نفسه، ص 33.
18 - نفسه، ص 34.
19 - على سبيل المثال: علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم. دراسة ووثائق: محمد عمارة. (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 2000).
20 - على سبيل المثال: عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية. (بيروت: دار الساقي. 2015).
21 - على سبيل المثال: طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية. (بيروت. المركز الثقافي العربي. 2012).
22 - لعل هذا ما يهم مؤرخ الذهنيات، أنظر:
جاك لوغوف (إشراف)، التاريخ الجديد. ترجمة: محمد الطاهر المنصوري. (بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2007). ص ص 312-277.
بل إن توظيف الجابري لمفهوم "اللاشعور الجماعي" في تحليله يضعه في خانة "تاريخ العقليات"، يقول ميشيل فوفيل في دراسة بعنوان "هل يوجد لاشعور جماعي؟" Y a-t-il un inconscient collectif: "يستجيب تاريخ العقليات ليس فقط لفضول عابر، ولكن لضرورة ملحة تكمن في اقتحام حقل جديد من الأبحاث في غاية الخصوبة، ألا وهو فهم الناس في حوافزهم الواعية واللاواعية، وما ينجم عنها من مواقف".
في: محمد حبيدة (ترجمة)، الكتابة التاريخية. (الدار البيضاء. أفريقيا الشرق. 2015). ص 178.
23 - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2006). ص 339.
24 - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي. ص365.
25 - نفس المرجع، نفس الصفحة.
نشير هنا إلى أن أحد الباحثين من تلاميذ محمد عابد الجابري، سار على نهج الجابري وخطته في تعرية أصول الاستبداد، أنظر:
كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية. (بيروت: دار الطليعة. 1999).
26 - "لقد تشكلت بنية العقل العربي في ترابط مع العصر الجاهلي، ولكن لا العصر الجاهلي كما عاشه عرب ما قبل البعثة المحمدية، بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم عرب ما بعد هذه البعثة: العصر الجاهلي بوصفه زمنا ثقافيا تمت استعادته وتم ترتيبه وتنظيمه في عصر التدوين الذي يفرض نفسه

تاريخياً كإطار مرجعي لما قبله وما بعده". محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي. ص61.
27 ـ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي. ص 365.
28 ـ نفسه، ص175.
وفي موضع آخر يقول في نفس المعنى: "القبيلة ليست في نهاية التحليل إلا الإطار الاجتماعي الذي بواسطته يتم كسب الغنيمة والدفاع عنها، وبالتالي فالغنيمة هي التي تحكم، في نهاية التحليل، مفعول القبيلة. إن القبيلة معزولة عن الغنيمة مقولة مجردة وقالب فارغ". ص 98.
أليست هذه هي المادية التاريخية نفسها مُعبّر عنها بوضوح؟ !
29 ـ أنظر حول الفرق بين الدين والتدين في الاستعمال الفلسفي المعاصر في:
عبد الجواد ياسين، الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع. (بيروت: التنوير للطباعة والنشر. 2012).
30 ـ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي. ص 60.
31 ـ سيد قطب، مشاهد القيامة في القرآن. (بيروت: دار الشروق. [د.ت]).
نقلاً عن: الجابري، العقل السياسي العربي. ص 65.
32 ـ عابد الجابري، العقل السياسي العربي. ص 71.
33 ـ نفسه، ص 88.
34 ـ روايات تاريخية كثيرة يوردها الجابري كحجة على أن رفض الدعوة كان بسبب النعرة القبلية، نكتفي هنا بواحدة:
يروى أنه في موقعة بدر خلا أبي بن شريق بأبي جهل فقال له "أترى محمدا يكذب؟ فقال أبو جهل: كيف يكذب على االله وقد كنا نسميه الأمين لأنه ما كذب قط. ولكن إذا اجتمعت في بني عبد مناف السقاية والرفادة والمشورة ثم تكون فيهم النبوة فأي شيء يبقى لنا؟"
35 ـ غولدتسيهر اغناتس، العقيدة والشريعة في الإسلام. ترجمة: محمد يوسف موسى. (بيروت: منشورات الجمل. 2009)
36 ـ الجابري، العقل السياسي العربي. ص 108.
37 ـ نفسه، ص 100.
38 ـ في مقابلة ببرنامج "إضاءات" مع إحدى القنوات العربية قال الجابري بعد سؤال عن المحددات الثلاثة أن: "الواقع الراهن يزكي التحليل الذي قمت به للماضي". ما يعني أن هذه المحددات لا تزال تشكل اللاشعور السياسي للعقل السياسي العربي.
39 ـ الجابري، العقل السياسي العربي. ص 234.
40 ـ نفسه، ص235.
41 ـ نفسه، ص 237.
42 ـ نفسه، ص 260.
43 ـ نفسه، ص 263.
44 ـ نفسه، ص 268.
45 ـ نفسه، ص 275.
46 ـ نفسه، ص 283.
47 ـ نفسه، ص 328.
48 ـ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2013). ص 513.
49 ـ محمد عابد الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2004) ص 68.
50 ـ الجابري، العقل السياسي العربي. ص 372.
51 ـ "لا يسعنا إلا أن نسجل أن الخطاب السياسي في الفكر العربي، قديمه وحديثه، كان ولا يزال، في الأعم الغالب، خطابا غير مباشر، غير صريح".
محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 1994) ص 66.

مراجع الدراسة :

• الجابري، محد عابد. في غمار السياسة: فكرا وممارسة. الكتاب الأول (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر. 2009)
• الجابري، محمد عابد. في غمار السياسة: فكرا وممارسة. الكتاب الثالث. (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر. 2010)
• الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2009)
• الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2013)
• الجابري، محمد عابد. العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2010)
• الجابري، محمد عابد. الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 1994)
• الجابري، محمد عابد. التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2006)
• الجابري، محمد عابد. ابن رشد: سيرة وفكر. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2013)
• الجابري، محمد عابد. وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2004)
• الجابري، محمد عابد. نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. (بيروت: المركز الثقافي العربي. 1993).
• الجابري، محمد عابد. المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد. (بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. 2000)
• حبيدة، محمد. الكتابة التاريخية. (الدار البيضاء. أفريقيا الشرق. 2015)
• الخطيبي، عبد الكبير. النقد المزدوج. ترجمة أدونيس وعبد السلام بنعبد العالي. (بيروت: منشورات الجمل. 2009)
• ضاهر، عادل. الأسس الفلسفية للعلمانية. (بيروت: دار الساقي. 2015)
• عبد الرازق، علي. الإسلام وأصول الحكم. دراسة ووثائق: محمد عمارة. (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 2000)
• عبد الرحمن، طه. روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية. (بيروت. المركز الثقافي العربي. 2012)
• عبد اللطيف، كمال. في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية. (بيروت: دار الطليعة. 1999)
• غولدتسيهر، اغناتس. العقيدة والشريعة في الإسلام. ترجمة: محمد يوسف موسى. (بيروت: منشورات الجمل. 2009)
• لوغوف، جاك (إشراف). التاريخ الجديد. ترجمة: محمد الطاهر المنصوري. (بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2007)
• وقيدي، محمد. كتابة التاريخ الوطني. (الرباط: دار الأمان. 1990).
• ياسين، عبد الجواد. الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع. (بيروت: التنوير للطباعة والنشر. 2012).
• Ansart, Pierre. Idéologies, conflits et pouvoirs. (Paris, Presses universitaires de France. 1977)
• Bachelard, Gaston. La formation de l'esprit scientifique. Paris. Librairie philosophique Vrin. 1999. (1ère édition: 1938)
• Lalande, André Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris. PUF. Vol 1

a f k a r

ترجمات

ميشيل سير: نحن بدورنا قابيل وهابيل، بشكل أو بآخر

ترجمة: لحسن الصديق sseddyq@yahoo.fr //
أستاذ مادة الفلسفة ببني ملال وطالب باحث في سلك الدكتوراه بجامعة السلطان مولاي سليمان

تقديم المترجم: في هذا الحوار* يقدم الفيلسوف الفرنسي «ميشيل سير»** قراءة تاريخية وأنتروبولوجية وفلسفية لتاريخ البشرية رابطاً بين تاريخها الموغل في القدم وحاضرها ومستشرفاً لمستقبلها. وقد اشتغل الفيلسوف في هذا الحوار الذي أجرته كاترين بورتوفان ***، على الميتولوجيا الإنسانية مركزًا على قصة مشتركة بين أغلب الثقافات البشرية (قصة قابل وهابيل) كواقعة تاريخية أو أسطورية مؤسسة للعنف بين البشر. وقد ربط بين فعل العنف (القتل) وبين طبيعة النشاط الإنساني (رعاة ومزارعين) والحركة البشرية (رُحّل ومستقرين) مقدما قراءات لهذه الأفعال الإنسانية التي تتكرر عبر الزمن بصيغ مختلفة، ليساءل في الأخير واقع الإنسان المعاصر الذي لازال مترحلاً ومتجولاً ليس بحثاً عن الكلأ لقطيعه، لكن بحثا عن رؤوس أموال يحتكرها ويقلب الأدوار وموازين القوة بين الطبقات الاجتماعية.

في نظركم، هل تمثل أسطورة قابيل وهابيل الصراع بين الرحل والمستقرين في أعماق الوجود الإنساني؟

لقد كان التاريخ في البداية بسيطاً، أو بمعنى آخر فقد كان هابيل راعياً وقدم قرباناً لله، بينما قابيل المزارع فواكه وخضر هي من منتوج ما زرعه في الأرض. وقبل الله قربان هابيل ولم يقبل من أخيه الذي كره وحقد على هذا التفضيل. إذا انتقلنا من القصة إلى التاريخ نجد أن قابيل قد ولد في العصر النيوليتي (1) مع ظهور الزراعة، في حين أن هابيل بقي مجمعاً وقاطفاً لثمار الأشجار، يتجول باحثاً عن ضرورات عيشه. يُمثل هابيل الإنسان القديم والذي ولد في العصر الباليوليتي الأعلى (2). يمثل قابيل وهابيل الصراع الأنتروبولوجي بين الإنسان الصياد ـ القاطف والإنسان الزارع أو بين البدوي الرحالة والإنسان المستقر.

هل يمكن اعتباره صراعاً يلزم أحدهما بقتل الآخر؟

ينتج عن ذلك أن أحدهما سينتقم من الآخر فيقتله. وسيكون الشهيد دليلاً على صعوبة الوصول إلى توازن أو سلام. فإذا كان هابيل يبحث عن كلأ وعشب لماشيته وعن فواكه جافة وعن صيد لغذائه، فإن قطيعه سيخترق الحدود التي رسمها وسيجه أخوه بعد تعب وعرق جبين الذي أصبح مضطراً على الاستقرار من أجل الزراعة والحصاد: إن الأول الذي سيج أرضاً وقال «هذا لي» هو مؤسس المجتمع المدني كما كتب جون جاك روسو. إن رجل الزراعة الذي الخاضع لضرورات وحتميات الزراعة هو من بدأ الحرب. لقد كان قابيل هو من هيأ المؤامرة وعض عليها بأسنانه وأظافره إلى أن تمكن من تنفيذ غارته. لكن هابيل مثله مثل «ريموس» (3)

الذي كان مرتاباً بشأن «رومولوس» قفز على الحدود ولقي حتفه داخل أخذوذ. الشجار حتمي ولا نهاية له.

لماذا يمكن اعتباره بدون نهاية؟

لأن هابيل المترحل هو المفضل عند الله والذي يترجم المفضل في التاريخ. فمنذ الإنجيل كان الشعب المختار هو شعب من الرعاة. وقد كان الشرق الأوسط المنطقة، مكان الزراعات والتقاليد الرعوية هو مجال ومسرح هذه المواجهة. لكن في التاريخ، رغم الشهيد الأصلي «هابيل» فإن المترحلين هم دائما من ينتصر. إن أولئك البعيدون المنحدرون من «الصيادين ــ القاطفين» هم المنافسون الفرسان المرتحلون والرعاة المحاربون مثل «أتيلا» (Attila) (4) الذي تحدى الإمبراطورية الرومانية خلال القرن الخامس الميلادي أو جينكيز خان (Genghis Khan) (5) الذي قدم من منغولياً خلال القرن الثاني عشر ليكتسح الصين وآسيا الوسطى والذي استطاع بناء أكبر إمبراطورية خلال جميع العصور والذي خرب «لأوراسيا» (Eurasie) التي تمثل حوالي ربع ساكنة العالم (25 في المائة) ذات الطبيعة البدوية المترحلة. إن «جينكيز خان» و«أتيلا» يمثلان انتقام هابيل.

وقد جاءت بعد ذلك الفيودالية التي استعبد فيها النبلاء المزارعين. فالنبلاء لا يزرعون، إنهم يصطادون. لقد كان هابيل السيد الذي يصطاد على الأراضي المستغلة من طرف قابل العبد المستغل للأرض. فالصورة التي تقدمها كتب تاريخنا معروفة: يمر الأسياد بسرعة مثل البرق على أكتاف البخلاء وينهبون فواكههم. وليس من الصدفة في شيء أن يكون كاردينالات الكنيسة الأرسطقراطيون صيادين ويستعملون كلاب الصيد. لقد ثأر النبلاء لهابيل المرتحل، الذي اختزل «قابيل» المستقر، وحولوه إلى عبد وقتلوه.

في مقابل ذلك يحكى أن جزءا مهماً من الثورة الفرنسية تم إنجازه من طرف فلاحين الذين يريدون انتزاع حقوق كان النبلاء يتمتعون بها. فمن خلال بحث عن ثأر مُتجدد تبحث ثورات الفلاحين وثورات عامة الناس بجنون إلى إعادة ذكرى القتيل المرتحل من طرف المستقر. فيحكم قابل على هابيل من جديد بالموت بالمقصلة. إنه قتل متبادل بشكل أبدي.

ألا يمكن اعتبار الرحال، كوجه نبيل، يصعب التمييز بين نبله وخطورته؟

أكيد إن هذا يمشي بتلازم تام، لننظر كيف يتم التعامل اليوم مع المسافرين والمهاجرين بصفة خاصة. إنهم يظهرون لنا غير قابلين للتحمل، وتكون ردود أفعالنا تجاههم كمستقرين ولا نستطيع أن نتحملهم إذ نعتبرهم كدخلاء يدهسون خصوصياتنا. ونرى بشكل موازي الأرستقراطية اليوم متجولة، وهي في الحقيقة بورجوازية تستحوذ على التجارة والصناعة، ولا نجد غير البورجوازيين في امتداح التجول. إن هؤلاء ممثلو هابيل يعصرون حتى الموت زراعة قابل وهم في طريقهم اليوم للقضاء على العالم وتخريبه.

في يومنا هذا، هل الضحية هو قابيل؟

سيتم تخليد عقوبة قابل هذه إذن. فالتقاليد تحكي أن قابيل بعد أن قتل أخاه هابيل تجول في الأرض وهام فيها ولحقه الغضب الإلهي ورقابته التي لا يفوتها شيء، فحكم على المقيم الذي يلزم بيته بأن يصبح من الرحل المهاجرين بدوره. وتظهر الدراسات بالفعل أن البعض بسبب العمل والبعض بسبب العطل وآخرين بسبب

الحروب والمجاعات، فقد أصبحنا جميعاً رُحلا، سواء كنا أغنياء أم فقراء، ونادرون أولئك الذين لا يجولون في الأرض. لقد أصبحنا «قابيل» الملعونين وأبناء هابيل الذين يقتلون كل يوم المستقرين: فلم يعد في فرنسا مثلاً إلا 0,8 في المائة من الفلاحين. لقد أصبحت الطرق السيارة وضواحي المدن وسكك القطارات الفائقة السرعة والمطارات قاطعة لأوصال الحقول الزراعية الخصبة وأشجار الكروم المقدسة أحياناً. إن أكبر الرُّحل المعاصرين هم أولئك التجار الذين وصلوا إلى كل البقاع، والذين يتأملون كل المنتجات الغذائية وهو الأمر الذي أعتبره شخصيا جريمة مطلقة وبشعة اقترفها «الهابليون» المعاصرون ضد «القابليين». إن هذا التأمل اعتبره مسئولا عن كثير من المجاعات في العالم، في الوقت الذي قامت فيه الثورات الخضراء بالإجابة بشكل تقريبي عن أسئلة التغذية على مستوى الإنتاج. إن «قابيل» الفلاح المستقر والمنتج للأغذية هو الشخصية الأكثر اضطهاداً على الكوكب الأرضي.

امتدحتم في كتابكم (Habiter) طريقة الرحل في العيش في الأرض في مقابل فكرة التأصيل، كيف ذلك؟
هناك يجب علينا الصعود إلى أعلى من قابل وهابيل، هل تتذكرون القاعدة الأولى من النحو الإغريقي (la grammaire grecque) «ta zoa trekei» (les animaux court) والتي تقضي بأن اسما جامعاً محايداً يتبعه في فعل مفرد. إن المثال له دلالة عميقة جداً. فماذا تعني كلمة حيوان؟ إنه يدل على كائن حي يجري. لكن لماذا يجري؟ لكي يقبض على طريدة، أو ليتخلص من مطارديه وليجعل بينه وبين برازه أطول مسافة. فالحيوان يجري لكن يجب أن يأكل أيضاً وأن ينام وأن يتزاوج وأن ترضع الأنثى وأن تحمي صغارها الذين لا يعرفون بعد كيف يجرون أو يطيرون، فعليه أيضاً أن يتوقف. فتضطر الطيور إلى بناء أعشاشها وأن تحفر الثعالب أوكارها وأن يبني الإنسان أكواخاً وخيماً ومنازل. إن التوتر الذي أصبح متجاوزاً بين الرعاة والفلاحين يوجد داخل الحياة البرية نفسها. إننا نعيش حالة تمزق بين حتمية الجري والتجول وحتمية السكن والاستقرار، أن نتنقل ما أمكن وأن نبقى مستقرين ما أمكن، ككائنات حية يجب علينا أن نكون في نفس الوقت مستقرين وبدويين رُحّل.

هل سيتحقق السلام يوماً ما؟
لقد بدأنا نلاحظ تحولاً في الأوضاع، ولا أعتقد أنه باستطاعتنا تصور عالم بدون فلاحين ومزارعين، ويمكن اعتبار «الإيكولوجيا» الحالية بمثابة إنقاذ لقابل. ونحن الآخرون المتوحشون ننسى أننا مرتبطون بقابل المستقر من أجل أن نأكل ونشرب، أي لكي نعيش، فهل سينتقم؟ إنني أتذكر بعض الحكايات من الحرب الأخيرة. لقد كان سكان المدن يذهبون ويصرخون من الجوع في الضيعات المجاورة لمدنهم ويتضرعون للفلاح أن يمنحهم بعض الحبوب ليبقوا على قيد الحياة. وقد كنا، أنا وأبي نذهب إليها على متن دراجاتنا، لكي نبادل ساعات من العمل ببعض الحليب والبيض وربع من لحم الخنزير. لقد عشت سابقاً هذه العودة التي يقتل فيها الأخ أخاه، لقصة قابيل وهابيل.

ألستم أنتم أيضاً فيلسوفاً من الرُّحل؟

بدون شك، فالفلاسفة والعلماء هم أنفسهم ينقسمون إلى مستقرين ورُحّل. يعتبر البعض منهم خنازير والبعض الآخر ثعالب، البعض منهم موسوعيون والبعض الآخر يحفرون نفس الأرض إلى أعماقها. إنني أفكر في صديقي روني جيرار الذي كان «خنزيراً»، لقد خصص حياته كلها لفكرة «التضحية» «لكبش الفداء» ولرغبة المحاكاة. في حين أعتبر نفسي «ثعلباً» يمر على كل شيء ولا أعرف كسابقين لي غير «الثعالب» مثل ديكارت وأرسطو ولايبنز... نحن بدورنا قابيل وهابيل بشكل أو بآخر.

*** نشر الحوار في مجلة «فلسفة» الفرنسية، العدد 99، مايو 2016.**
Philosophie Magazine, n 99, mai 2016, pp 46- 47
**** ميشيل سير فيلسوف فرنسي معاصر اهتم بقضايا الإنسان المعاصر في علاقتها بالطبيعة والايكولوجيا، وقد كان من أهم المفكرين الذين انتقدوا العقلانية الغربية فيما أنتجته من دمار للإنسان. يدعو في كتابه (العقد الطبيعي) إلى تجاوز النظرة الديكارتية الهادفة إلى سيطرة الإنسان على الطبيعة وإخضاعها. ويدعو إلى إنشاء عقد طبيعي بين الإنسان والطبيعة يلتزم الإنسان بموجبه باحترام الطبيعة والأخذ بعين الاعتبار حقوق الأجيال المقبلة في ثروات الطبيعة.**
***** أجرت الحوار كاترين بورتوفان (Catherine Portevin). وهي صحفية تعمل في مجلة (Telérama) وهي المسئولة عن الأعداد (Hors-séries) وقد نشرت كتابين هما مجموع الحوارات التي أجرتها (Devoirs et délices) و(Une vie de pas-seur) مع تزفيتان تودوروف و(Penser dans l'urgence) و(Parcours d'un humanitaire) مع روني برومان.**

الهوامــش :

1 ـ العصر الحجري الحديث (أو عصر النيوليت Neolithic) أحد العصور الزمنية وفق نظام التقسيم الثلاثي، وكانت فترة في تطوير تكنولوجيا الإنسان، ابتداء من حوالي 10،200 قبل الميلاد، وفقاً لأسبرو التسلسل الزمني، في بعض أجزاء من الشرق الأوسط، وفيما بعد في أجزاء أخرى من العالم وتنتهي بين 4،500 و 2،000 ق. وتختلف التحديدات الزمنية للعصور حسب البيئات الطبيعية، إلا أن أهم ميزة للعصر الحجري الحديث هو ما اصطلح على تسميته ثورة زراعية، أو الثورة النيولينية، في بلاد الشام، في العصر الحديث بالضفة الغربية، ويؤرخ في منطقة الهلال الخصيب كالتالي: الفترة النطوفية المتأخرة: -12000 10200 ق.م؛ العصرالحجري الحديث ما قبل الفخاري: -10200 6400 ق.م؛ العصر الحجري الحديث الفخاري: -6400 5000 ق.م (المترجم، بتصرف عن موقع //:https (ar.wikipedia.org

2 ـ العصر الحجري القديم أو الباليوثي (Palaeolithic) هو أقدم العصور الحجرية وأطولها. بدأ في العالم (افريقيا)منذ حوالي 2,300,000 سنة خلت، وانتهى في حدود 12,000 سنة مضت في عصر بليستوسين Pleistocene. ينقسم العصر الحجري القديم إلى ثلاثة أطوار: "حقبة العصر الحجري القديم المبكر" و"حقبة العصر الحجري القديم الأوسط" و"حقبة العصر الحجري القديم المتأخر". وهذه الأطوار قُسّمت حسب دقة صناعة الأدوات الحجرية التي يعثر عليها في مختلف مناطق العالم وكان الإنسان الأول يقوم بصناعتها واستخدامها. كما تستخدم طرق تعيين عمر طبقات الأرض والمعثورات الأخرى لتعيين عمرها. (المترجم عن موقع //:https (ar.wikipedia.org

3 ـ يرتبط اسم "ريموس" بـ"رومولوس" في الميتولوجيا الرومانية. ويحكي المؤرخ الروماني تيط ليف روايتين عمن وفاة Rémus. وفقا للأولى، ريموس يقع خلال المعركة الواحدة والعشرون. أما الرواية الثانية فتقول أن رومولوس قد كان أكثر دهاءً، في محاولة لخداع شقيقه على نتيجة من التحدي، والتي منها سيكون الأول قادراً على رؤية النسور في وادي مورسيا (المستقبل سيرك ماكسيموس). نشب شجار بينهما فقتله اخوه تحت تأثير الغضب. (المترجم).

4 ـ ولد اتيلا حول 395 وتوفي في سهل الدانوب في 453 في منطقة تيسا في المجر الشرقية اليوم، هو ملك الهون(Huns) من 434 حتى وفاته في عام 453، وفقا للتأريخ الروماني. في خمسين عاما قبل مجيئه، كانت الإمبراطورية هون (Huns) تمتد من آسيا الوسطى إلى أوروبا الوسطى، ويجعل الكثير من الشعوب الألمانية، وقد شهد عهده بداية لمواجهة كبرى مع الإمبراطورية الرومانية، وقد توقفت هذه الحرب القصيرة مع الموت المبكر لأتيلا وعودته من حملة ناجحة في شبه الجزيرة الإيطالية، ينظر إليه أحيانا من خلال ما أثاره من حالة "الغزوات البربرية" وبشكل غير مباشر من سقوط روما ونهاية الإمبراطورية الغربية. (المترجم)
في ثقافة الهون (Huns) يُعتبر أتيلا شخصية فتنت معاصريه، فقد أنشاء التأريخ المسيحي أسطورة سوداء حول هذه الشخصية ولكن غيرها من الدول الاسكندينافية والجرمانية قد بنيت حوله شخصية إيجابية، أما في هنغاريا فيتم الاحتفال به باعتباره المؤسس البطل. تم العثور على هذه الأساطير المتنافسة في العديد من الاحتجاجات الفنية أتيلا، من العصور القديمة. (المترجم عن موقع "ويكيبيديا").

5 ـ هو مؤسس الامبراطورية المغولية والتي اعتبرت أعظم إمبراطورية في التاريخ ككتلة واحدة بعد وفاته، توسعت بعد أن قتل الملايين من سكان البلاد التي يحتلها، وقد ارتكب مجازر كبيرة بحق المسلمين. وبرز بعد توحيده عدة قبائل رحل شمال شرق آسيا، بعد إنشائه لامبراطورية المغول وتسميته "بجنكيز خان".

نواظم الكتابة والتحرير:

• لهيئة التحرير كل الحق في النشر، أو عدم النشر، أو النشر بتصرف.
• يجب ان تحمل المقالات المرشحة للنشر قيمة مضافة جديدة، وألا يكون قد تم نشرها بأي شكل من الأشكال، وألا يعاد نشرها في أي منبر بعد ان تنشر في مجلة «أفكار».
• المجلة غير مُلزمة بتبرير قراراتها بعدم النشر، ولا تخطر المساهمين بنشر مقالاتهم.
• الالتزام بأن لا تتجاوز المقالات 2000 كلمة، وألا لا تنزل عن 1500 كلمة كحد أدنى بالنسبة للمقالات، وبين 2000 و7000 كلمة بالنسبة للدراسات. وكل زيادة عن ذلك الحد تعطي لهيئة التحرير الحق في نشرها أو عدم نشرها، أو التصرف فيها بالحذف.
• الالتزام بـ100 كلمة كحد اقصى للكلمات التي تتكون منها فقرات النص.
• إلصاق حرف الواو بالكلمة التي تليه، وإلصاق الفواصل والنقط والنقطفاصلة والنقطتين وسائر علامات الترقيم بالكلمات التي تسبقها. وعدم ترك الفراغات بين سائر العلامات والاقواس والمذدوجات والشولات وبين الكلمات التي تليها من جهة الابتداء، والتي تسبقها من جهة الانتهاء.
• تجنب الإساليب الانشائية في الكتابة.
• تحري الدقة في المعلومات المكتوبة، والالتزام بالإحالة الى المصادر حين اعتماد معطيات غير متداولة.
• عدم شفع الاسماء برموز من قبيل (د) أو (أذ) أو غيرها، وفي حالة الرغبة في التعريف بشخصية معينة يوضع هامش لذلك، شرط ألا يتجاوز التعريف حدود الموضوعية.
• التزام أخلاق العلم المتمثلة في النزاهة وعدم سوق المرافعات السياسية الفجة، وعدم الخلط بين الاقتباسات والتحويرات، وتجنب السرقة وعدم التلاعب كي يظهر الأمر مُجرد توارد، لأن التوارد في المشهور يعتبر عدم دراية أو سرقة أو تجاهلاً.
• تخليص النص من الأخطاء اللغوية والطباعية ما أمكن
• استخدام علامات الترقيم بشكل متوازن، وعدم إغفالها أثناء الكتابة.
• تجنب الجمل الطويلة، والجمل الاعتراضية الطويلة.
• الإشارة الى الاقتباسات بشولتين «...»، والإشارة الى الحذف بثلاث نقاط بين معقوفتين [...]
• توحيد الاستخدامات اللغوية والاصطلاحية والمفاهيمية في كل النص.
• ترتيب الهوامش في نهاية النص، وترقيمها بشكل يدوي، وليس عبر التقنية التي يتيحها برنامج word.
• وضع أرقام للإحالات إلى المصادر والمراجع، وعلامات نجمة * للشروحات والتفاسير والتعاريف التي يراد إدراجها في الهوامش. ووضع كل من الأرقام والنجمات بين قوسين () سواء حين إيرادهما في الهامش او المتن.
• ترتيب الهوامش على النحو التالي: (اسم الكاتب أو من هو في حكم الكاتب، اسم المادة المكتوبة سواءً أكانت كتاباً أو مقالة في مجلة أو جريدة او مساهمة في كتاب جماعي، إسم الجهة الناشرة سواءً اكانت دار نشر أو مؤسسة للأبحاث، بيانات المادة سواءً أكانت سنة نشر كتاب ورقم طبعته، أو عدد مجلة وشهر وسنة نشرها، مكان النشر، الصفحة). ويجب الفصل بين كل معلومة والتي تليها بفاصلة متبوعة بفراغ.

أفكارٌ

محاور الأعداد القادمة

• الرحلة والمغرب المغرب ناظراً ومنظوراً
• المنطق في المجال التداولي الإسلامي: في الاحتفاء بحمو النقاري
• «السلفية الجهادية»: تحرير المفهوم
• الإسلام الأوروبي: التحديات والمخارج

أفكار

a f k a r

مجلة «أفكار» // طه عبد الرحمن : فيلسوف المنطق والأخلاق // العدد 7 // يونيو 2016